نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية

في السياسة والاجتماع

للمستشرق الفرنسي

هنري لاووست

ترجمة

محمد عبد العظيم علي

تقديم وتعليق

دكتور مصطفى حلمي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده.

نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية
فى السياسة والاجتماع

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى أرسل رسله بالبينات وأنزل معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط ، وأنزل الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس ، وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب ، إن الله قوى عزيز ، وختمهم بمحمد صلى الله عليه وسلم ، الذى أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ، وبعد

فها نحن بعون الله وتوفيقه قد أنجزنا الجزء الثانى من كتاب لاووست عن (نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية فى السياسة والاجتماع) ومضمونه يمثل الجهد الرئيسى الذى بذله المؤلف فى تتبع اجتهادات ابن تيمية فى المجالات السياسية والاجتماعية ، وقسمه إلى أقسام ثلاثة : —

القسم الأول : الدعائم الدينية

القسم الثانى : العناصر التأسيسية فى المجتمع والدولة

القسم الثالث : غايات الجماعة والدولة

وتعريفاً بمضمون هذا الكتاب بإيجاز ، فسنعرض لفصوله حسب ترتيب مؤلفه مع إبراز ما نخالفه فيه :

فى الفصل الأول عرض المؤلف فيه لما سماه تصور ابن تيمية للعلاقة بين الذات الالهية والصفات ، فتحدث عن أفعال الله تعالى للتمييز بين الارادة الكونية (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) يس ٨٢ والارادة التشريعية ، مقارناً فى هذا الفصل بين آراء ابن تيمية فى صفات الارادة والقدرة والكلام — بما فى ذلك موضوع خلق القرآن الكريم — مبيناً اتجاهات المدارس الكلامية والمذاهب الفلسفية المختلفة ، واستخلص فى النهاية أن نظام

ابن تيمية الاجتماعى والسياسى والأخلاقى يرتكز على تعميق تدريجى لمفهوم العبادة الخالصة لله سبحانه وتعالى .

وفى الفصل الثانى ، ناقش طبيعة النبوة ووظيفتها مستخلصاً أن ابن تيمية لم يول عنايته للمسائل المتعلقة بطبيعة الوحى وحركته ، بقدر ما اهتم بالنبوة ووظيفتها العقدية التشريعية ،بعد أن أغرقنا بسيل من أبحاث فى عصمة الأنبياء ودراسة مقارنة فى مكانة النبوة والإمامة لدى الشيعة وأهل السنة والجماعة والفلاسفة ، ثم معجزات الأنبياء والتمييز بينها وبين كرامات الأولياء .

ولما كانت قوة الشريعة الربانية هى المعجزة التى تثبت أفضلية محمد صلى الله عليه وسلم ، فلكى تدوم فاعليتها يجب أن يعهد بأمانتها إلى الأتقياء ورثة الأنبياء ، وقد ترك الرسول صلى الله عليه وسلم وصيته فى حجة الوداع باتباع السنة وسنة الخلفاء الراشدين وتجنب البدع ، ثم صار العلماء بعد الخلفاء الراشدين هم ورثة النبى صلى الله عليه وسلم .

وفى هذا الفصل عالج أيضاً نظرية السيادة فى الإسلام ، وهى فى حقيقتها ملك لله تعالى وحده ، أما من حيث ممارستها فهى مودعة كأمانة منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم لدى من يضطلعون بتفسير الشريعة وشرحها وهم العلماء ، ويترتب على ذلك أن أصبح العلماء لهم الأولوية فى حق توجيه الجماعة والدولة قبل الأمراء .

وفى الفصل الثالث احتلت دراسته عن السلف — وعلى رأسهم الصحابة أبو بكر وعمر وعثمان وعلى ومعاوية مكان الصدارة ، إذ يدين المسلمون بالفضل إلى هذه الأجيال بعد النبى صلى الله عليه وسلم فى معرفة دينهم ، فأصبحوا قدوة للأجيال تلو الأجيال . وهذا الفهم استقاه المؤلف من ابن

تيمية عندما بين أنهم أعرف بأمور الاسلام من غيرهم لأنهم شهدوا الرسول صلى الله عليه وسلم وعاينوه وعرفوا من أقواله وأفعـاله ما لم يعرفه أكثر المتـأخرين . وأبان المؤلف عن الموقف الوسط لشيخ الاسلام بين الشيعة الغالين فى على رضى الله عنه وبين الخوارج . ولكنه دأب إلى إقحام المصطلحات السياسية الغربية فى وصف عهد الخلافة الراشدة ، ولم يوفق إلى فهم حقيقة موقف ابن تيمية من معاوية ، وإن أصاب فى عرض الموقف الوسط لأهل السنة والجماعة بين الآراء المتناقضة المتعارضة فى شتى أمور العقيدة . شأنهم فى ذلك شأن الاسلام وهو الدين الوسط بين الأديان .

* * *

وقد وفق المؤلف عندما استرشد بالعقيدة على مذهب ابن تيمية الاجتماعى والسياسى ، ويأتى هذا الاقرار الصحيح من لاووست بأهمية العقيدة ومكانتها فى كل التصورات والنظم المنبثقة عنها ، وتدل على أنها نقطة البدء الصحيحة فى أى حركه إصلاحية تريد النهوض بالأمة الاسلامية من جديد ، والبدء بها يعبر عن المنهج الذى أسس قواعده الرسول صلى الله عليه وسلم حيث حرر المسلمين من ربقة العبودية لغير الله تعـالى وانطلق بهم لتأسيس دولة عالمية لكون الأمة مـكلفة بدعوة لا تتحدد بالاقليم أو الوطن أو القوم ، أو حتى زمن وعصر معين ، فان رقعتهـا تتسع لتشمل كل المسلمين مهما ناءت بهم الديار وتباعدت الأقطار ، وتظل رسالتها كذلك على مدى الأجيال ، فالعقيدة بطرفيها : التوحيد والدعوة العالمية ، — وهذه الفكرة التى أولاها ابن تيمية إهتماماً كبيراً .

وقد فهم لاووست هذا الأصل الجامع واستوعبه وعرضه بمنهج تركيبى ،

فجاء كتابه بمثابة رؤية من زاوية أحد العلماء الغربيين ، لاتخلو من كبوات ، ولـكن يبقى لمضمون الـكتاب بمحتوياته فى العقيدة والعبادات ونظم الحـكم والسياسة أهميته — إذا جاء على لسان عالم غربى — كدافع للمسلم الغيور إلى التشمير عن ساق الجد فى الفقه فى دينه والدعوة له ، مثيراً لاعتزازه بإسلامه الذى أثمر أرقى النظم التى عرفتها البشرية ، بينما كانت أوروبا فى جهالة تامة وتفتفر إلى أبسط أنواع المعرفـة ، ومزيداً للاقتنـاع بأن الاسلام هو العقيـدة والنظــام الأصلح للبشرية إذ وضع المؤلف بين أيدينا نتاج شيخ الاسلام ابن تيمية — وهو واحد من علمائنا الأفذاذ الذين يتعذر احصاؤهم — يبرهن على أن الفقه الاسلامى يحتوى لنظــام كامل شامل للحياة بالإضافة إلى أن الواقع التاريخى الذى عاشه المسلمون فى تاريخ الحكم وفى سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفــاء الراشدين من بعـده خير دليـل على كون الاسلام عقيــدة وحضارة . فلعل الله تعالى يهدى بسببه ضحايا الغزو الثقافى الغربى والشرقى إلى هذه الحقيقة .

وقبل الدخول فى إحصاء الهنات العديدة للمؤلف ، فاننا نعذره لأن علم السياسة نشأ فى الغرب على نمط اليوتوبيا منـذ جمهورية أفلاطون إلى يوتوبيا توماس مور ، ولكن علماء الاسلام فى أبحاثهم ذات الصبغة السياسية والاجتماعية عالجوا واقعــاً ماثلا أمامهم ، محققــاً فى أنظمة مطبقـة ، وما كان لهم أن يفترضوا فروضاً وعندهم حقائق مقررة تصرفهم عن مثل هذه الفروض ، هذه الحقائق الواردة فى كتاب الله سبحانه وتعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم . حقاً هناك اختلاف عن مثالية حـكم النبوة والخلافة الراشدة ، كما اتسعت الفجوة على مدار القرون ، ولـكن ظل النظام الاسلامى محافظاً على

شريعة الاسلام ، مطبقاً لتعاليمه عن طريق القضاة والفقهاء والعلماء وأهل الحسبة،وغيرهم من الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر، يؤدون مسئولياتهم بكفاءة ومقدرة .

ظن المؤلف إذن — وله عذره — أن ابن تيمية يشبه فلاسفة السياسة الغربيين : أمثال هوبز المبتدع لنظرية تنازل الأفراد تأييداً للملكية المطلقة المستبدة السائدة فى عصره ، وفى المقابل (روسو) لتأييد الملكية الدستورية فى إنجلترا إذ ذاك ، أو افتراضه لنظرية العقد الاجتماعى لتأييد سيطرة الشعوب على الحكومات فى وقت الاعداد للثورة الفرنسية .

بهذه النظرة نرى الحكم الخاطىء للمؤلف عندما ظن أن نظريات شيخنا كانت محاولات لتبرير الأمر الواقع ، وما أبعد ذلك عن الصواب ؟ فلم يكن الشيخ قط من هذا الصنف من العلماء ، وقد أغنانا بسيرته الذاتية عن الدفاع عنه ، إذ مضى عمره متخطياً كثيراً من المحن بسبب جرأته فى إعلان الحق ، سلمته من سجن إلى سجن ، ومن محنة إلى أخرى .

ولن نمضى فى توضيح هذه النقطة أكثر من إيراد بعض فقرات لاذعة من كتابه (السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية) يضع فيها النقد جنباً إلى جنب مع المستوى الأمثل الذى أمر به الاسلام وحض عليه .كقوله (فلهذا لما غلب على أكثر الملوك قصد الدنيا دون الدين ، قدموا فى ولايتهم من يعينهم على تلك المقاصد [١])، ويوجب على أولى الأمر — وهما الأمراء والعلماء — أن يتحروا ما يقولون ويفعلون طاعة الله ورسوله واتباع كتاب الله [٢] .

---

١ — السياسة الشرعية ص ٣٣-٣٤
٢ — المصدر نفسه ص ١٨٢

كذلك يستحق الكتاب أن نتدبره دارسين متساءلين : ما الذى قدمه لقراء الفرنسية خاصة والأوروبيين عامة ؟ وهل كان بمثابة ضوء ينير لرجال الحكم والسياسة فى الغرب لمعرفة مواطن الضعف والقوة فى أمتنا، ومن هنا لم تكتف أوروبا بجيوشها المدججة بالسلاح ، بل جعلت علماءها وفلاسفتها يتقدمون الصفوف كطلائع تستكشف وتقود ، فأصبح العلم فى خدمة مشاريعهم ومخططاتهم الاستعمارية فى الغزو والسيطرة على عالمنا الاسلامى ؟

من ذلك مثلا أننا لاحظنا تحديد المؤلف لغرضه من الكتاب بقوله :

(إن أهمية التاريخ السياسى تتضافر مع عنايتنا بالأحداث الجارية فى العصر الحاضر وتحثنا على أن نزيح الظلام عن شخصية مؤثرة لفقيه بلغ بصدق مذهبه وأصالته أن اعتبره أتباعه نداً للامام الغزالى) ص ١٢٣

وعقده الصلة بين التاريخ السياسى والعناية بالأحداث الجارية يدل على معرفته لأثر ابن تيمية وامتداد مذهبه إلى الحركة السلفية الحديثة .

وهنا نسأل ، هل كان ينبه رجال السياسة إلى أفكار شيخ الاسلام وفعاليتها فى مناطق النفوذ الفرنسية كبلاد الشام والجزائر ؟ وهل كشف بها عن تيارات مقاومة الاحتلال الفرنسى آنذاك ؟

الإجابة بالقطع غير ممكنة ، ولكن مثل هذه التصريحات تزيح الستار عن صلة الاستشراق بالاستعمار ومقاومة حركات الجهاد الاسلامية ، فالصلة وثيقة بين حركة الجهاد التى قادها الإمام عبد الحميد بن باديس — وكانت أساس الثورة الجزائرية — وبين أفكار ابن تيمية وجهاده ، كما كان شيخ الإسلام موضع اهتمام علماء الشام المعاصرين .

كذلك ، من علامات الاستفهام التى تحتاج إلى إجابة ، ما لاحظناه من الإساءة المتعمدة لشيخ الاسلام واتهامه بالتجسم وترويج كتب خصومه وإذاعتها فى الأروقة الجامعية وعلى مستوى عامة القراء ، وأيضاً هناك علامات تجعلنا نتوقف باحثين متسائلين : فقد كان دأب المستشرق الفرنسى لويس ماسينيون — وهو زميل لاووست ومعاصر له — إيقاف علمه واستشراقه على التبشير الدينى للوصول إلى أهداف استعمارية شأن العدد الأكبر من المبشرين المتزين بكل زى والمتلبسين بكل لباس[1] وبالمثل أوقف هنرى كوربان أعماله على الفلسفة الاشراقية للسهروردى المقتول وشغل المسلمين بها ! !

أما ذيل العبارة الآنفة ، فهى تحملنا على توجيه التحذير للمسلمين عامة، وعلمائهم خاصة ، من الانقسامات التى ظهرت بيننا وأصبحت فى ذمة التاريخ لأسباب وعوامل داخلية وخارجية ، ويريد أعداؤنا الآن تشتيت المسلمين مرة أخرى بين فرق ومذاهب وأتباع لمذاهب دون أخرى ، وكأن لاووست وغيره يريدون تأجيج نار الفتنة ، فيتشيع البعض للغزالى ويهاجم ابن تيمية ، ويتخذ البعض الآخر الموقف المضاد ، وتكون النتيجة ضياع جهودنا وتمزيق شملنا ، فتطيش سهامنا بدلا من توجيهها إلى أعدائنا الحقيقيين أو التصدى لأزماتنا على أرض الواقع ! !

وما نأخذه عليه فى الباب الأول استغراقه فى شرح الآراء الشاذة فى العقيدة وتبنيه لآراء جهم والمعتزلة والأشاعرة محاولا وضع أفكار ابن تيمية وسط هذا الخليط بحيث يصعب على القارىء تمييز صحيحها من سقيمها ،

١ — د . مصطفى خالدى ، عمر فروخ — كتاب التبشير والاستعمار فى البلاد العربيه ص٢١٢

وكان الأحرى بيان الاتجاه السلفي لشيخ الاسلام منذ البداية باعتباره ميزاناً لمعرفة مدى انحراف هذه المذاهب ، بدلا من اغراقنا بسيل من الآراء ، والاعتقاد أن محاولة ابن تيمية كانت مجرد محاولة انتخابية أو تلفيقية .

ومجاراة للخطأ الشائع ، ظن لاووست أن شيخنا يرى إنشاء حكومة دينية — أى ثيوقراطية بالمصطلح الغربى ، بيما توضح المقارنة بينهما اختلاف الحكومة فى النظام الاسلامى عرف فى أوروبا فى القرون الوسطى ، فان الثيوقراطية أى نظرية الحق أو التفويض الالهى — تعنى ذلك النظام الذى نقله التاريخ عن أوروبا فى القرون الوسطى عندما حاولت طبقة رجال الدين أن تمسك فى يدها بزمام السلطة السياسية العليا ، وكان يستند اليها الملوك قديماً قبل عصر الثورة الفرنسية لتأييد سلطانهم المطلق ، وبالعكس استنبطت نظرية العقد الاجتماعى لروسو ، وقد كانت بمثابة السند أو المبرر الذى تستند اليه نظرية سيادة الأمة لتشكل سلاحاً من أسلحة الكفاح ضد نظرية التفويض الإلهى التى كان ينادى بها الملوك قديماً قبل عصر الثورة الفرنسية [١]

وبالمقارنة أيضاً بدور الحاكم فى النظامين ، تتضح الهوة الواسعة الفاصلة بينهما ، ولو كانت الحكومة الإسلامية ثيوقراطية لكان للخليفة أن يفعل ما يشاء ويترك ما يشاء ، ولكن الخليفة — وكل حاكم إسلامى — مقيد فيما ورد فيه نص : أى بنصوص القرآن والسنة ، فإذا لم يرد فيه نص فيما تسفر عنه الشورى [٢] .

وشتان بين قيد كهذا وبين سلطان مطلق من أى قيد فى الحكومة الثيوقراطية.

وهناك أمران لا بد من توضيحهما فى هذه المقدمة لما يترتب عليهما من آثار :

---

١ — عبد القادر عوده — الاسلام وأوضاعنا السياسية ص ١٠٤ .

٢ — د . عبد الحميد متولى — الغزو الفكرى والتيارات المعادية للاسلام ص ٢٦-٢٧ . منشأة المعارف بالاسكندرية ١٩٧٧ م .

الأول — ما فهمه لاووست والتبس عليه عنـد حديث ابن تيمية عن الإرادة الالهية — وأول ما ينبغي نقده ، هو اتباعه منهج المقارنة مع المتكلمين والفلاسفة ، كذلك أقحم على ابن تيمية القول بأن الارادة الالهية هي أخص الصفات ، وهذا لم يقله الشيخ فبمطالعاتنا لكتبه ، وبحثنا عن رأيه فى المفاضلة بين الصفـات الالهية وجـدناه يقف عند النصوص الشارحة لأفضلية بعض الصفات على البعض الآخر إذ يقول :

(والنصوص والآثار فى تفضيل كلام الله — بل وتفضيل بعض صفاته — على بعض متعددة وقول القائل : صفات الله كلها فاضلة فى غاية التمام والكمال ليس فيها نقص . كلام صحيح ، لكن توهمه أنه إذا كان بعضها أفضل من بعض كان المفضول معيباً منقوصاً خطـأ منه ، فان النصوص تدل على أن بعض أسمائه أفضل من بعض ، ولهذا يقال دعا الله باسمه الأعظم . وتدل على أن بعض صفاته أفضل من بعض وبعض أفعاله أفضل من بعض ، فـفى الآثار ذكر اسمه العظيم واسمه الأعظم ، واسمه الكبير والأكبر ، كما فى (السنن) ورواه أحمد وابن حبان فى (صحيحه) عن ابن بريدة عن أبيه قال دخلت مـع رسول الله صلى الله عليه وسلم المسجد ، فاذا رجل يصلى يدعو : اللهم إنى أسألك بأنى أشهد أنك أنت الله لا إله إلا أنت الأحد الصمد الذى لم يلد ولم يولد ولم يـكن له كفواً أحد ، فقال النبى صـلى الله عليه وسلم (والذى نفسى بيـده لقد سأل الله باسمه الأعظم الذى إذا سئل به أعطى وإذا دعى به أجاب)

وعن أنس قال : كنت جالساً مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الحلقة ورجل قائم يصلى فلما ركع وسجـد تشهد ودعا فقال فى دعائه (اللهم

إنى أسألك بأن لك الحمد لا إله إلا أنت المنان بديع السموات والأرض يا ذا الجلال والاكرام يا حى يا قيوم)، فقال النبى صلى الله عليه وسلم (والذى نفسى بيده لقد دعا باسم الله الأعظم الذى إذا دعى به أجاب وإذا سئل به أعطى) . وقد ثبت فى (الصحيح) عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال(إن الله كتب فى كتاب فهو موضوع عنده فوق العرش أن رحمتى تغلب غضبى وفى رواية سبقت رحمتى غضبى ، فوصف رحمته بأنها تغلب وتسبق غضبه ، وهذا يدل على فضل رحمته على غضبه من جهة سبقها وغلبتها . وقد ثبت فى (صحيح مسلم) عن عائشة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول فى سجوده (اللهم إنى أعوذ برضاك من سخطك و بمعافاتك من عقوبتك وأعوذ بك منك) روى الترمذى :

إنه كان يقول ذلك فى وتره (لكن هذا فيه نظر) وقد ثبت فى الصحيح والسنن والمسانيد من غير وجه الاستعاذة بكلماته التامات ، كقوله (أعوذ بكلمات الله التامة من غضبه وعقابه ومن شر عباده ومن همزات الشياطين وان يحضرون) . وفى صحيح مسلم عن خوله انه قال صلى الله عليه وسلم (من نزل منزلا فقال أعوذ بكلمات الله التامة لم يضره شىء حتى يرتحل منه) وفى الصحيح نه قال لعثمان بن أبى العاص (قل أعوذ بعزة الله وقدرته من شر ما أجد وأحاذر) . ومعلوم أن المستعاذ به أفضل من المستعاذ منه ، فقد استعاذ برضاه من سخطه وبمعافاته من عقوبته . وأما استعاذته به منه لابد أن يكون باعتبار جهتين : يستعيذ به باعتبار تلك الجهة ومنه باعتبار تلك الجهة ليتغاير المستعاذ به والمستعاذ منه اذ أن المستعاذ منه مخوف مرهوب منه ، والمستعاذ به مدعو مستجار به ملتجأ إليه ، والجهة الواحدة لا تكون مطلوبة مهروبا

منها ، لكن باعتبار جهتين تصح ، كما فى الحديث الذى فى الصحيحين عن البراء بن عازب أن النبى صلى الله عليه وسلم علم رجلا أن يقول عند النوم (اللهم أسلمت نفسى إليك ووجهت وجهى إليك والجأت ظهرى إليك وفوضت أمرى إليك رغبة ورهبة إليك لامنجا ولا ملجأ منك إ إليك آمنت بكتابك الذى أنزلت وبنبيك الذى أرسلت) . فبين انه لا ينجى منه إلا هو ، ولا يلتجأ منه إلا إليه . وأعمل الفعل الثانى لما تنازع الفعلان فى العمل ، ومعلوم أن جهة كونه منجيا غير جهة كونه منجيا به ، وكذلك جهه كونه ملتجأ إليه غير كونه ملتجأ منه ، سواء قيل أن ذلك يتعلق بمفعلوته أوافعاله القائمة به اوصفاته أو بذاته باعتبارين . (١)

لم يذكرا بن تيمية اذن أن الارادة أخص الصفات الالهية ولكنه أورد النصوص الموضحة لأفضلية بعد الصفات على بعض .

وأثارنا أكثر ما أثارنا تقول المولف على ابن تيمية زاعماً أنه يرى أن الله تعالى موجود فى كل الكون اقتباساً من فكرة التجلى عند السالمية ، وهذه اساءة بالغة لشيخ الاسلام الذى شهر قلمه فى وجه الجهمية وأصحاب وحدةالوجود والحلولية لمحاربة هذاالضلال ، والقارىءسليم النيةالمبتدىء فى قراءة العربيةوفهمها يدرك المخالفة التامة لذلك ، فكيف بالمستشرق لاوست ؟ وللقارىء بضعةأسطر من الآلاف التى كتبها شيخ الاسلام قال عبد الله بن نافع كان مالك بن أنس يقول (الله فى السماء وعلمه فى كل مكان وقال معدان سألت سفيان الثورى

---

١ – ابن تيمية – جواب اهل العلم والايمان ص ٨٧–٩١ ط دار الكتب العلمية –بيروت ١٣٩٤ ه – ١٩٧٤ م .

عن قوله تعالى (وهو معكم أينما كنتم) قال علمه

وسئل عبد الله بن المبارك بما نعرف ربنا ؟ قال بأنه فوق سمواته مستوعلى عرشه بائن من خلقه

قلت بحد قال بحد لا يعلمه غيره

وهذا مشهور عن ابن المبارك ثابت عنه من غير وجه وهو نظر صحيح ثابت عن أحمد بن حنبل واسحق بن راهويه وغير واحد من الأئمة . وفى تفسير قوله تعالى (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذاك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة) « المجادلة ٧ » ، فقد ثبت عن الكل أنهم قالوا : هو معهم بعلمه[١]

أما أدلة وجود الله عز وجل فان ابن تيمية يأخذ بدليل الفطرة فالاقرار بالصانع أمر فطرى بديهى لا يجب أن يتوقف على النظار والاستدلال كما يزعم المتكلمون[٢]

الأمر الثاني : اتخذ المؤلف من تفسير قول الله تعالى (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) أصلا فى نظام ابن تيمية الاجتماعى السياسى والأخلاقى ، لأنه يرتكز على تعميق تدريجى لهذا المفهوم الجوهرى ، ألا هو العبادة الخالصة لله تعالى .

ونرى أنه لاينبغى أن يمر هذا الأصل دون توسع فى شرحه وبيان مدلولاته لدى شيخ الاسلام :

---

١ – شرح حديث النزول ص ٤٤–١٤٥ ممنشورات المكتب الاسلامى ١٣٨٩ هـ – ١٩٦٩م

٢ – ينظر تعليقنا ص ٤٣٠ .

تعريف العبادة وأنواعها :

يعرف ابن تيمية العبادة بأنها اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة : كالصلاة والزكاة والصيام والحج وصدق الحديث وأداء الأمانة وبر الوالدين وصلة الأرحام والوفاء بالعهود والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والجهاد للكفار والمنافقين والاحسان إلى الجار واليتيم والمسكين والمملوك من الآدميين والبهائم ، والدعاء والذكر والقراءة ، وأمثال ذلك من العبادة .

وكذلك حب الله ورسوله وخشية الله ، والأنابة إليه ، واخلاص الدين له ، والصبر لحكمه والشكر لنعمه والرضاء بقضائه والتوكل عليه والرجاء لرحمتة والخوف لعذابه ، وأمثال ذلك هى من العبادات لله ، وذلك أن العبادة لله هى الغاية المحبوبة لله والمرضية له خلق الخلق لها كما قال تعالى (وما خلقت الجن والانس إلا يعبدون) الذاريات آية ٥٦ ، كما استقرأ شيخ الإسلام آيات قرآنية عديدة تتصل بعبادة الله تعالى مثل (وان هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون) الأنبياء ٩٢ (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) الحجر ٩٩ (وقال ربكم ادعونى استجب لكم أن الذين يستكبرون عن عبادتى سيد خلون جهنم داخرين) غافر ٦٠ و (سبحان الذى أسرى بعبده) الإسراء ١ .

ويخلص منها جميعا إلى أن الدين كله داخل فى العبادة مستندا إلى الحديث الوارد فى الصحيح عن تعريف الرسول صلى الله عليه وسلم للاسلام والايمان والاحسان ثم قال فى اخر الحديث (هذا جبريل

جاءكم يعلمكم دينكم) فجعل هذا كله من الدين ، والدين يتضمن معنى الخضـوع والذل فيقـال دنته فدان أى اذللته فذل ، ويقال : ندين الله وندين لله أى نعبـد الله ونطيعه ونخضع له ، فـدين الله عبادته وطاعته والخضوع له ، والعبادة أصل معناها الذل ايضا .

لكن العبادة المأمور بهـا تتضمن معنى الذل ومعنى الحب ، فهى تتضمن غاية الذل لله بغاية المحبة له .

ويقرر فى النهاية ضرورة أن يكون الله أحب إلى العبد من كل شىء ، وأن يكون الله عنـده أعظم من كل شىء ، بـل لا يستحق المحبة والذل التـام إلا الله ، ويخلص من كل ما تقدم إلى أن العبـد يراد به المعبد الذى عبده الله فذلله ودبره وصرفه ، وبهذا الاعتبار فجميع المخلوقين عباد الله من الأبرار والفجار والمؤمنين والكفار وأهل الجنة وأهل النـار ، اذ هو ربهم كلهم ومليـكهم لا يخرجون عن مشيئته وقدرته وكلمـاته التـامات التى لايجاوزها بر ولا فاجر ، فما شاء كان وأن لم يشاه لم يكن ، كما قال تعـالى (أفغير دين الله يبغـون وله أسلم من فى السماوات والأرض طوعا وكرهـا وإليـه يرجعون) ٨٣ ال عمران . (١)

ولنا هنا وقفتان : —

الاولى — تفسير ابن تيمية للعبـادة ، ويدخل فى دائرتهـا كافة الأنشطة الانسانية ، ومنها أعمال المسلمين فى مجالات السياسة والاجتماع

---

١ — رسالة العبودية فى الاسلام (تفسير قول الله تعالى (يا ايها الناس اعبدوا ربكم) ص ٣—٧ ط السلفه ١٣٨٧ هـ بالقاهرة .

والاقتصاد بلغة عصرنا ، ويدخل هذا فى تفسير قوله تعالى (وما خلقت الجن والإنس إلا يعبدون) الذاريات اية ٥٦ فقد أسهب شيخ الاسلام فى شرحه لأنواع العبادات وبيان أبعادها وصورها حتى لا يقتصر مفهوم العبادة فى الأذهان على أفعال الصلاة والزكاة والصيام والحج وحدها ، حتى أدخل فيها الامارة أو الرئاسة ، (فالواجب اتخاذ الإمارة دينا وقربة يتقرب بها إلى الله ، فان التقرب إليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات ، وانما يفسد حال أكثر الناس لابتغاء الرياسة أو المال بها) (١)

الثانية — استبعاد مايفهمه البعض من الآية أن العبادة وردت بها على سبيل الاجبار والقسر ، فقد سئل عن اللام فى قوله عز وجل (ليعبدون) ، إن كانت للصيرورة فى عاقبة الأمر فما صار ذلك - أى ليس كل الناس عابدين طائعين — وأن كانت للغرض ، لزم أن لا يتخلوفوا عن عبادته عز وجل ، وليس الأمر كذلك .

ويتطلب شرحها الحديث عن الارادة الالهية بنوعيها الكونية والتشريعية ثم محاولة فهم الحكمة من الأوامر والنواهى :

إن الارادة فى كتاب الله تعالى على نوعين :—

أحدهما الأرادة الكونية وهى الارادة المستلزمة لوقوع المراد التى يقال فيها ما شاء الله كان ومالم يشأ لم يكن وهذه الارادة فى مثل قوله (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا)

---

١ – السياسة الشرعية ص ١٨٤.

وأما النوع الثانى فهى الارادة الدينية الشرعية وهى محبة المراد ورضاه ومحبة أهله والرضا عنهم وجزاهم بالحسنى كما قال تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وفى قوله تعالى (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم)(١)

وتترد هذه المعانى كثيرا فى كتب شيخ الاسلام بالفاظ وصيغ مختلفة . فنى رسالة العبودية يتناول موضوع الارادة الانسانية من زاوية أخرى فيتكلم عن الحقيقة الكونية والحقيقة الدينية ، والمقصود من ناحية الحقيقة الكونية أن جميع الكائنات ومنها الانسان فهو فى مقام العبودية لله تعالى أى خاضعة للقوانين التى فطرها الله عليها ، مستندا إلى قوله تعالى (وله أسلم من فى السموات والأرض طوعا وكرها) فالخضوع فى هذه الحالة اضطرارى لا اختيار لأحد فيه ، أما من ناحية الحقيقة الدينية فيعتبر الانسان فى مقام العبودية لأنه مكلف فعبودية الانسان اذن طوعا وعبودية الكائنات كرها .

ويوضح ذلك إجابته على السؤال عن (اللام) فى قوله تعالى (ليعبدون) فى الآية الآنفة الذكر .

٢ — العبادة

فنى اجابته نفى ان تكون هذه اللام لام العاقبة والصيرورة ، لأن لام العاقبة انما تجىء فى حق من لا يكون عالما بعواقب الأمور ومصايرها ، فيفعل الفعل الذى له عاقبة لا يعلمها كآل فرعون مثلا فى قول اللهتعالى (فالتقطهآل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا) ، فأما من يكون عالما بعواقب الأفعال ومصايرها فلا يتصور منه أن يفعل فعلا له عاقبة لا يعلم عاقبته .

١ — مجموعة الرسائل الكبرى جـ٢ ص ٧٦-٧٧ رسالة (مراقب الادارة) .. ط صبيح — ١٣٨٦ هـ ١٩٦٦ م .

ويوضح أن اللام فى الآية هى المعروفة بلام (كى) ، وهى لام التعليل التى إذا حذفت إنتصب المصدر المجرور بها على المفعول له وتسمى العلة الغائية وهى متقدمة فى العلم والارادة متأخرة فى الوجود والحصول ، وهذه العلة هى المراد المطلوب المقصود من الفعل .

ويفسر الارادة فى كتاب الله بنوعين أحدهما إرادة كونية مستلزمة لوقوع المراد ، والثانية إرادة دينية شرعية ، وهى محبة المراد ورضاه ومحبة اهله والرضا عنهم وجزاهم بالحسنى ، وهى إرادة لا تستلزم وقوع المراد الا أن يتعلق به النوع الأول من الارادة كارادة الله عز وجل أن يجعل فى الأرض خليفة . ولعلنا نستطيع بمنهج تركيبى الوقوف على مذهب ابن تيمية فى مدى حرية الانسان حتى يزول الاشكال الناجم عن القراءة المجزأة لأفكاره والتى توهم انه مادام قد أخضع أعمال الانسان كلها لغاية العبودية لله تعالى فقد استلزم ذلك سلب الانسان حريته .

ولهذا نعرض أيضا بإيجاز رأيه فى الحكمة من الأوامر الالهية الشرعية ليتبين لنا ان موقف الانسان فيها إما طائعا وإما عاصيا ، والطاعة والمعصية بإرادة الانسان ويقع عليه مسئولية إختياره .

الحكمة من الأوامر الالهية : لتقريب مفهوم حرية الانسان ومسئوليته للأذهان ينظر ابن تيمية إلى الحكمة من الأوامر الدينية الشرعية مقسما إياها إلى ثلاثة أنواع ، هى :—

أحدها أن تكون فى نفس الفعل — وان لم يؤمر به — كما فى الصدق والعدل ونحوهما من المصالح الحاصلة لمن فعل ذلك وان لم يؤمر به والله يأمر بالصلاح وينهى عن الفساد ، فانه سبحانه يأمر بالعدل وينهى عن الظلم ، ولهذا

لاحظ ابن تيمية ان الله تعالى ينصر الدولة العادلة وان كانت كافرة ولا ينصر الدولة الظالمة ولو كانت مؤمنة .

والنوع الثانى ان ما أمر به ونهى عنه صار متصفا بحسن اكتسبه من الامر وقبح اكتسبه من النهى كالخمر التى كانت لم تحرم ثم حرمت فصارت خبيثة والصلاة إلى الصخرة التى كانت حسنة فلما نهى عنها صارت قبيحة . فان ما امر به يحبه ويرضاه وما نهى عنه يبغضه ويسخطه . وهو إذا أحب عبدا ووالاه اعطاه من الصفات الحسنة ما يمتاز بها على من ابغضه وعاداه . وكذلك المكان والزمان الذى يحبه ويعظمه كالكعبة وشهر رمضان — يخصه بصفات يميزه بها على ما سواه بحيث يحصل فى ذلك الزمان والمكان من رحمته واحسانه ونعمته مالا يحصل فى غيره .

فان قيل الخمر قبل التحريم وبعده سواء فتخصيصها بالخبث بعد التحريم ترجيح بلا مرجح .

قيل ليس كذلك بل انما حرمها فى الوقت الذى كانت الحكمة تقتضى تحريمها . وليس معنى كون الشىء حسنا وسيئا مثل كونه أسود وأبيض بل هو من جنس كونه نافعا وضارا وملائما ومنافرا وصديقا وعدوا ونحو هذا من الصفات القائمة بالموصوف التى تتغير بتغير الاحوال . فقد يكون الشىء نافعا فى وقت ضارا فى وقت ، والشىء الضار قد يترك تحريمه إذا كانت مفسدة التحريم ارجح كما لو حرمت الخمر فى اول الاسلام ، فان النفوس كانت قد اعتادتها عادة شديدة ولم يكن حصل عندهم من قوة الايمان مـا يقبلون ذلك التحريم ، ولا كان إيمانهم ودينهم تاما حتى لم يبق فيه نقص الا ما يحصل بشرب الخمر من صدها عن ذكر الله وعن الصلاة فلهذا وقـع

التدريج فى تحريمها . فأنزل الله أولا فيها (يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما) البقرة ٢١٩ . ثم أنزل فيها لما شربها طائفة وصلوا فغلط الامام فى القراءة آية النهى عن الصلاة سكارى (النساء ٤٣) ثم أنزل الله آية التحريم (المائدة ٩٠) .

والنوع الثالث – ان تكون الحكمة ناشئة من نفس الامر وليس فى الفعل البتة مصلحة ، لكن المقصود ابتلاء العبد هل يطيع أو يعصى ، فاذا اعتقد الوجوب وعزم على الفعل حصل المقصود بالأمر فينسخ حينئذ ، كما جرى للخليل فى قصة الذبح : فانه لم يكن الذبح مصلحة ولا كان هو مطلب الرب فى نفس الأمر ، بل كان مراد الرب ابتلاء ابراهيم ليقدم طاعة ربه ومحبته على محبة الولد ، ولا يبقى فى قلبه التفات إلى غير الله ، فانه كان يحب الولـــد محبة شديدة ، وكان قد سأل الله أن يهبه اياه وهو خليل الله – فأراد تعالى تكميل خلته لله بأن لا يبقى فى قلبه ما يزاحم به محبة ربه .

(فلما أسلما وتله للجبين وناديناه أن يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزى المحسنين . أن هذا لهو البلاء المبين – الصافات ١٠٣ ، ١٠٦) ومثل هذا الحديث الذى فى (صحيح البخارى) حديث أبرص وأقرع وأعمى كان المقصود ابتلاءهم لا نفس الفعل . (١)

وفيما يلى نص الحديث المشار إليه :–

عن ابى هريرة رضى الله عنه انه سمع النبى صلى الله عليه وسلم يقول : إن ثلاثة من بنى اسرائيل ، أبرص وأقرع وأعمى ، أراد الله أن يبتليهم ،

١ – ص ١٩٩–٢٠١ جواب اهل العلم والايمان ط دار الكتب العلميه بيروت ١٣٩٤ هـ – ١٩٧٤م.

فبعث اليهم ملكا فأتى الأبرص فقال : أى شىء أحب أليك ؟ قال : لـــون حسن وجلد حسن ويذهب عنى الذى قد قذرنى الناس ، فمسحه ، فذهب قذره ، وأعطى لونا حسنا ، قال : فأى المال أحب اليك ؟ قال : الابل — أو قال البقر — شك الراوى — فأعطى ناقة عشراء فقال : بارك الله لك فيها. فأتى الأقرع ، فقال : أى شىء أحب اليك ؟ قال : شعر حسن ويذهب عنى هذا الذى قذرنى الناس ، فمسحه فذهب عنه وأعطى شعرا حسنا ، قال : فأى المال أحب اليك ؟ قال : البقر ، فأعطى بقرة حاملا قال : بارك الله لك فيها.

فأتى الأعمى فقال : أى شىء أحب اليك ؟ قال أن يرد الله إلى بصرى فأبصر الناس فمسحه فرد الله اليه بصره ، قال : فأى المال أحب اليك ؟ قال الغنم فأعطى شاة والدا فأنتج هذا وولد هذا ، فكان لهذا واد من الابل ، ولهذا واد من البقر ، ولهذا واد من الغنم . ثم أنه أتى الأبرص فى صورته وهيئته فقال : رجل مسكين قد انقطعت بى الحبال فى سفرى فلا بلاغ لى اليوم إلا بالله ثم بك أسألك بالذى أعطاك اللون الحسن والجلد الحسن ، والمال بعيراً أتبلغ به فى سفرى ، فقال الحقوق كثيرة فقال : كأنى أعرفك ألم تكن أبرص يقذرك الناس ؟ فقيرا فأعطاك الله ؟ فقال : إنما ورثت هذا المـــال كابرا عن كابر ، فقال : ان كنت كاذبا فصيرك الله إلى ما كنت . وأتى الأقرع فى صورته وهيئته ، فقال له مثل ما قال لهذا ، ورد عليه مثل ما ورد هذا فقال : ان كنت كاذبا فصيرك الله إلى ما كنت .

وأتى الأعمى فى صورته وهيئته ، فقال : رجل مسكين وابن سبيل انقطعت بى الحبال فى سفرى فلا بلاغ لى اليوم إلا بالله ثم بك ، أسألك بالذى رد عليك بصرك شاة أتبلغ بها فى سفرى فقال : قد كنت أعمى فرد الله إلى

بصرى ، فخذ ما شئت ودع ما شئت فوالله لا أجهدك اليوم بشىء أخذته لله عز وجل ، فقال : أمسك مالك ، فأنما إبتليتم فقد رضى الله عنك وسخط على صاحبيك .(قال النووى متفق عليه — رياض الصالحين باب المراقبة)

وفى ضوء هذا الشرح يأتى إلى تفسير قوله تعالى (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) فهى متعلقة بالارادة الدينية الشرعية ، وقد يقع مرادها وقد لا يقع ، والمعنى : إن الغاية التى تحب لهم وترضى لهم والتى أمروا بفعلها هى العبادة فهو العمل الذى خلق العباد له ، أى هو الذى يحصل كمالهم وصلاحهم الذى به يكونون مرضيين محبوبين فمن لم تحصل منه هذه الغاية كان عادما لما يحب ويرضى ، ويراد له الارادة الدينية التى فيها سعادته ونجاته وعادما لكماله وصلاحه العدم المستلزم فساده وعذابه . .[1]

يقرر ابن تيمية حرية الانسان ومسئوليته عن أعماله ، وتشمل شئون الحكم أيضا فان الامارات من الأعمال التى يتقرب بها إلى الله تعالى ، وتتحقق العبودية إذا ما خضع الانسان فى عقيدته ونظامه الاجتماعى والسياسى والاقتصادى والأخلاقى . فان جميع الولايات فى الاسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله ، وأن تكون كلمة الله هى العليا ، وأن يسود فى هذه الأرض حكم العبودية الحقيقية لله تعالى .

فى تناول المؤلف فى الفصل الرابع لأصول الفقه .

بدأ بالقرآن الكريم كأول مصادر التشريع ، فعرفه بأنه لا يستمد قوته الالزامية من سلطة الوحى وحدها وانما يسوق إلى العقل مجموعة من البراهين

---

١ — مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٧٨.

المنطقية مصحوبة بقوة إقناع لا نجدها فى غيرها من البراهين ، ويقصد المؤلف بذلك ما ورد عن ابن تيمية فى تعريفه للأدلة الشرعية انها شرعية لأن الشرع ورد بها ولأن العقل يدل عليها أيضا حتى يبطل حجج المتكلمين والفلاسفة الذين ابتدعوا أدلة عقلية لا تستقيم أمام النقد ، بينما تضمن القرآن الكريم الأدلة على إثبات الربوبية والوحدانية والنبوة والمعاد وبين الأدلة العقلية الدالة على ذلك ، فقد جاء القرآن الكريم بالبينات والهدى بالآيات وهى الدلائل اليقينيات . ثم يشرح قواعد منهج ابن تيمية فى التفسير ملخصا إياها فى ضرورة تدبر القرآن الكريم والتمكن من لغة النبى صلى الله عليه وسلم الاصطلاحية وكذلك لغة معاصرية ودراسة ظروف الوحي وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وينتهى إلى إثبات تمتع ابن تيمية بتذوقه للتاريخ وموضوعيته الفريدة التى تمسك بها دائما .

ولكن عند إنتقاله إلى أصول الفقه عند ابن تيمية رأيناه تجاوز الحد كثيرا عندما ظن أن شيخ الاسلام اتخذ من القياس والمصالح المرسلة عونا لتطوير الشريعة ، أو طعن فى قيمة الاجماع ، لذلك اضطررنا إلى توضيح الموقف المعين لابن تيمية :—

الاجماع :

ما نأخذه على المؤلف فى سياق عرضه لهذا الفصل أنه ظن أن ابن تيمية تمكن من التهوين من قيمة الاجماع ومن هيمنته ، وأن يخضع للنقد والمراجعة مختلف النقاط التى أنشأها وأن يبحث فى مجالات أخرى عن عوامل لتطوير الشريعة مثل القياس ومثل المصلحة .

وهذا الحكم غير صحيح ويدل على قصور فى إستيعاب منهج شيخ

الاسلام ، لان معارضة ابن تيمية لم تتجه إلى الاجماع فى ذاته كأصل من أصول الفقه ، ولكن عارض بعض المتأخرين الذين إعتبروا أن الاجماع مستند معظم الشريعة ، فصرح بأن ذلك لنقص معرفتهم بالكتاب والسنة وخطأ من قال بالأخذ بالاجماع مع مخالفته للنص الذى ظهر ، مقررا أن الاجماع إذا خالفه نص فلابد أن يكون مع الاجماع نص معروف به ان ذلك منسوخ ، فأما أن يكون النص المحكم قد ضيعته الأمة وحفظت النص المنسوخ ، فهذا مالا يوجد قط ، وهو نسبة الأمة إلى حفظ ما نهيت عن إتباعه وإضاعة ما أمرت بإتباعه وهى معصومة عن ذلك . ويختم رسالته (معارج الوصول) بتأكيد أن السنة لا تنسخ الكتاب وأن السنة لا ينسخها إجماع ، وان الاجماع الصحيح لا يعارض كتابا ولا سنة . وفى كتاب آخر يعطى الاجماع حقه ويفصل رأيه فيه فكل ما أجمع عليه المسلمون إجماعا ظاهرا يعرفه العامة والخاصة فهو منقول عن نبيهم صلى الله عليه وسلم ، لم يحدث ذلك أحد بعده لا بإجتهاده ولا بغير إجتهاده ، بل ما قطعنا بإجماع أمة محمد صلى الله عليه وسلم فأنه يوجد مأخوذ عن نبيهم . والأمة لا تجتمع على ضلالة ، بل لا يزال فى أمته طائفة قائمة بالحق حتى تقوم الساعة ، فما اجمعت عليه الأمة اجماعا ظاهرا تعرفه العامة والخاصة فهو منقول عن نبيهم صلى الله عليه وسلم ، ولا نشهد بالعصمة الا لمجموع الأمة مثل اجماعهم على ان محمدا صلى الله عليه وسلم أرسل إلى جميع الأمم ، أهل الكتاب وغير أهل الكتاب ، فان هذا تلقوه عن نبيهم صلى الله عليه وسلم ، وهو منقول عندهم نقلا متواترا يعلمونه بالضرورة ، وكذلك اجماعهم على إستقبال الكعبة البيت الحرام فى صلاتهم ، فان هــذا الاجماع منهم على ذلك مستند إلى النقل المتواتر عن نبيهم وهو مذكور فى كتابهم الخ ... (١)

١ - الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح جـ١ ص ١٢٥ ط المدنى بدون تاريخ.

أما فكرة التطور التي طغت على معظم أفكار المستشرقين وتسللت الينا فأخذ البعض يتحدث عن (تطوير الشريعة) لتتلاءم مع العصر ، فمردها إلى خلطهم أصول الاسلام الثابتة ، وبين آراء المجتهدين المستندة إليها ، فالاسلام لا لا يؤخذ من نظرات بشرية تخطيء وتصيب ، ولكنه آية محكمة وسنة صحيحة ثم إجماع وقياس وفقا لقواعد قررها علماء أصول الفقه ، وهي إذ تعالج ما يطرأ من مسائل ومشكلات جديدة ، تعالجها دون أن تتغير أو تتطور معها . قال المجاهد المغربي علال الفاسي — رحمه الله :—

(ان التطور إذا فسر بمعنى التغير يكون إلى أعلى وإلى أسفل . فقد يكون التقدم وقد يكون المسخ . ولذلك لابد من إتخاذ العقيدة التي يؤمن بها المجتمع مقياسا للتحول الذي يقع ليحكم عليه هل هو انحراف يؤدي إلى المسخ أم هو حركة في الخط المستقيم تؤدي إلى التقدم ؟ فالانسان حينما يحافظ على قطرته يكون في أحسن تقويم ، ولكنه حين ينحرف عنها يقع في الأسفل مالم ينقذه إيمانه وعمله الصالح الذي يريد الاحتفاظ دائما بعلاقة الانسان الثابتة بالفطرة. قال تعالى (لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات) ، وإذن فالتطور مهما بلغ يجب أن يقاس بمقياس الشريعة ، فما وافقها قبل وما خالفها رفض ، وليست الشريعة التي تعرف على التطور ليحكم عليها ، فيقبل منها ما شاء ويرفض منها مالم يجانسه ، وإذا كان التطور (صورة) فان مرآته هي الشريعة التي تظهر حسن الصورة أو انحرافها أو مسخها) (١)

وفي تناوله للقياس رأينا لاوست قد شوه هذا الاصل تشويها كبيرا عما عرفناه وقرأناه في كتب ابن تيمية ، إذ ظن ان شيخنا قد اعتمد على تعريف

١ — علال الفاسي — دفاع عن الشريعة ص ١٦٩—١٧٠ منشورات العصر الحديث بيروت ١٩٧٢

ارسطو القياس المنطقى ولم يفطن إلى ان القياس الاصولى يخالف القياس الارسطاليسى كما سنرى . وتتمثل سقطته الكبرى فى حكمه الآتى : (ولا تستغنى عقيدة ابن تيمية عن منهجه الاصولى ، كما لم تستغن نظرياته فى الغيبيات عن منطق أرسطو) وكان المؤلف فى حكمه خاضعا للفكرة التى شاعت لدى المستشرقين والمتأثرين بهم ، فظنوا أن المسلمين إتخذوا المنطق الارسطاليسى منهجا لأبحاثهم . ثم تصدى لهذه الفكرة أستاذنا الدكتور النشار فى كتابه (مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ونقد المسلمين للمنطق الارسطاليسى) (١) فأثبت فيه إثباتا قاطعا — فى ضوء وثائق هامة من أبرزها كتب شيخ الاسلام وفى مقدمتها الرد على المنطقين ونقض المنطق — أثبت عدم قبول علماء المسلمين لهذا المنطق بل محاربتهم له حتى ارتفع شعار (من تمنطق فقد تزندق) .

وموجز الفكرة أن اهم خصائص المنهج التجريبى الاسلامى انه منهج منهج أدراكى أو تأملى، فقد أدرك علماء المسلمين تمام الادراك أنه لابد من وضع منهج فى البحث يخالف المنهج اليونانى حيث أن هذا المنهج الأخير إنما هو تعبير عن حضارة مخالفة وتصور حضارى مخالف . ويثبت هذا الحملة العنيفة التى قام بها علماء الاسلام على منطق يونان . وقد أقام المسلمون منهجهم على أصول مخالفة ، يتبين ذلك من تعريفهم للحد ، وموقفهم من القضية فى المنطق الصورى ثم مكانة القياس فى أبحاثهم .

يبدأ المسلمون تمبحث فى الحد أو التعريف يخالف تمام المخالفة الحد أو التعريف الارسطاليسى ، فالحد عند علماء المسلمين ليس هو المعرف للماهية أو للذات إنما هو يحصل بالخواص اللازمة التى لا تحتاج إلى ذكر الصفات

١ — د . على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام دار الفكر العربى — القاهرة ط ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٧ م .

المشتركة بينه وبين غيره وهى الفكرة التى صبغت المنطق الاستقرائى الحديث بصبغتها الخاصة ، وأخذ بها جون استيوارت مل وغيره من المفكرين التجريبيين ، ومن الواضح أنه لا يمكن الاخذ بفكرة الماهية الثابتة اساسا للحد فى منطق تجريبى .

فاذا إنتقلنا إلى العنصر الثانى من المنطق الشكلى وهو القضية نجد المسلمين ينكرون القضية الكلية إنكارا باتا بينما هى مادة البرهان عند أرسطو ، ولكن ليست لهذه القضية عند المسلمين أية فائدة لأنه إذا كان لابد فى كل برهان من قضية كلية فيجب أن نعلم كونها كلية فاذا كان العلم بهذه القضية بديهيا كان العلم ببديهية أفرادها بطريق الأول ، وكل برهان تكون فيه إحدى هذه القضايا مقدمة كبرى يمكن العلم بالنتيجة بدون توسط تلك القضية .

وبدراسة مبحث الاستدلال عند المسلمين نجدهم قد توصلوا إلى مبحث استقرائى متفق تمام الاتفاق مع جوهر المذهب ومع أنهم إستخدموا كلمة (القياس) وهى الكلمة التى إستخدمها أرسطو أيضا إلا أن قياس المسلمين يختلف عن قياس أرسطو تمام الاختلاف ، فبينما القياس الارسططاليسى هو حركة فكرية ينتقل فيها العقل من حكم كلى إلى أحكام جزئية أو من حكم عام إلى حكم خاص بواسطة الحد الثالث ينتقل قياس المسلمين من حالة جزئية إلى حالة جزئية أخرى – لوجود جامع بينهما – بواسطة تحقيق علمى دقيق .

خدع لاووست إذن كما خدع غيره لوجود التشابه الظاهرى بين العمليتين الفكريتين ، فإنهما تبدوان من طبيعة واحدة وفى الحقيقة أن هذين الطريقين يختلفان أشد الاختلاف فى جوهرهما وفى طريقة علاج أرسطو للتمثيل وعرض المسلمين للقياس .

نقد ابن تيمية للقضية الكلية عند أرسطو :

يرى ابن تيمية أن العلم بالقضية العامة إما أن يكون بتوسط قياس أو بغير توسط قياس فان كان لابد من توسط قياس والقياس لابد فيه من قضية عامة لزم أن لا يعلم العام إلا بعام وذلك يستلزم الدور المتسلسل فلابد أن ينتهى الأمر إلى قضية كلية عامة معلومة بالبديهة ، ويشرح فكرته عن الفرق بين قياس الشمول وقياس التمثيل .

فيذكر أن المناطقة يدعون أن المفيد لليقين هو (قياس الشمول) فاما (قياس التمثيل) فيزعمون أنه لا يفيد اليقين ونحن نعلم أن من (التمثيل ما يفيد اليقين ومنه مالا يفيده كالشمول فان الشيئين قد يكون تماثلهما معلوما وقد يكون مظنونا كالعموم وأن جمع بينهما بالعلة فالعلة فى معنى عموم الشمول يوضح أن يقول (قياس الشمول) يؤول فى الحقيقة إلى (قياس التمثيل) كما أن الآخر فى الحقيقة يؤول إلى الأول ، ولهذا تنازع الناس فى مسمى (القياس) فقيل هو قياس التمثيل) فقط وهو قول أكثر الأصوليين ، وقيل قياس الشمول فقط وهو قول أكثر المنطقيين وقيل بل القياسان جميعا وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين وذلك ان قياس الشمول مبناه على إشتراك الافراد فى الحكم العام وشموله لها وقياس التمثيل مبناه على إشتراك الاثنين فى الحكم الذى يعمهما ومآل الأمرين واحد (١)

ويرى ابن تيمية أن العقل الإنسانى ينتقل من الجزئى إلى الكلى لا العكس كما يتصور أرسطو وغيره فالكليات فى النفس تقع بعد معرفة الجزئيات المعينة بمعرفه الجزئيات المعينة من أعظم الاسباب فى معرفة الكليات ، وهذه

---

١ - ابن تيمية : الرد على المنطقين ص ٣٦٤-٣٦٥ ط ادارة ترجمان السنه - لاهور باكستان ١٣٩٦ ه = ١٩٧٦ م .

خاصة العقل فان خاصة العقل معرفته الكليات بتوسط معرفته بالجزئيات فمن أنكرها أنكر خاصة عقل الانسان ، فمن تدبر جميع ما يتكلم فيه الناس من الكليات المعلومة بالعقل فى الطب والحساب والطبيعيات والصناعات والتجارات وغير ذلك وجد الأمر كذلك . فاذا قيل ان الشمس إذا وقعت على البحر أو غيره سخنته فتصاعد منه بخار لأن الحرارة تحلل الرطوبة ثم قيل كما يتصاعد البخار من القدر التى فيها الماء الحار — كان هذا المثال مما يؤكد معرفة الأول .

والأقيسة التى يستعملها الفلاسفة فى علومهم ويجعلونها كلية كليها يعتضدون فيها بالأمثلة وليس مع القوم إلا ما علموه من صفات الأمور المشاهدة ثم قاسوا الغائب على المشاهدة به بالجامع المشترك التى يجعلونه كليا فان لم يكن هذا صحيحا لم يكن مع أحد من أهل الأرض علم كلى يشترك فيه ما شهده وما غاب عنه حتى قوله (الخبز يشبع) (الماء يروى) ونحو ذلك فانه لم يعلم بحسه إلا أمورا معينة فمن اين له الغائب بمنزلة الشاهد الا بهذه الطريق ؟ والانسان قد يتنكر أمرا حتى يرى واحدا من جنسه فيقر بالنوع ويستفيد بذلك حكما كليا (١)

طريقة القرآن :

وهذه هى طريقة القرآن الكريم فى مخاطبة الانسان ، فيستخلص ابن تيمية من القرآن الكريم الاستدلالات من الآيات ، فان الله سبحانه يقول (كذبت قوم نوح المرسلين . كذبت عاد المرسلين . كذبت ثمود المرسلين) ونحو ذلك وكل من هؤلاء إنما جاءه رسول واحد ، لكن كانوا مكذبين بجنس الرسل ، لم يكن تكذيبهم بالواحد لخصوصه ، وهذا بخلاف تكذيب اليهود والنصارى لمحمد صلى الله عليه وسلم ، فأنهم لم يكذبوا جنس الرسل

---

١ — نفس المصدر ص ٣٦٨-٣٦٩ .

إنما كذبوا واحدا بعينه بخلاف مشركى العرب الذين لم يعرفوا الرسل فان الله يحتج عليهم فى القرآن بإثبات جنس الرسالة .

ولهذا يجيب سبحانه عن شبه منكرى جنس الرسالة كقولهم (أبعث الله بشرا رسولا) الاسراء (٤) ، فيقول (وما ارسلنا من قبلك إلا رجالا نوحى اليهم فسألوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون) النحل (٤٣) أى هذا متواتر عند أهل الكتاب فاسألوهم عن الرسل الذين جاءتهم أكانوا بشرا أم لا وكذلك

يخلص ابن تيمية من ذلك كله إلى القول بأن الميزان المنزل من الله تعالى هو القياس الصحيح ، إذ قال عز وجل (الله الذى أنزل الكتاب بالحق والميزان) الشورى ١٧ وقال (لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط) (الحديد ٢٥) والميزان يفسره السلف بالعدل ويفسره بعضهم بما يوزن به وهما متلازمان . وقد أخبر أنه أنزل ذلك مع رسله كما أنزل معهم الكتاب ليقوم الناس بالقسط . فما يعرف به تماثل المتماثلات من الصفات والمقادير هو من (الميزان) وكذلك ما يعرف به اختلاف المختلفات فمعرفة أن هذه الدراهم أو غيرها من الأجسام الثقيلة بقدر هذه تعرف بموازينها وكذلك معرفة أن هذا الكيل مثل هذا يعرف بميزانه وهو المكاييل . وكذلك معرفة أن هذا الزمان مثل هذا الزمان يعرف بموازينه التى يقدر بها الأوقات كما يعرف به الظلال وكما يجرى من ماء ورمل وغير ذلك (يقصد الساعات المعروفة آنذاك) وكذلك معرفة أن هذا بطول هذا يعرف بميزانه وهو الذراع فلابد من بين كلى متماثلين من قدر مشترك كلى يعرف به أن أحدهما مثل الآخر . فكذلك الفروع المقيسة على أصولها فى الشرعيات والعقليات تعرف بالموازين المشتركة بينها وهى الوصف الجامع المشترك الذى يسمى (الحد الاوسط) فانا إذا علمنا أن الله حرم خمر العنب لما ذكره من أنها تصد عن

ذكر الله وعن الصلاة وتوقع بين المؤمنين العداوة والبغضاء ثم رأينا نبيـــذ الحبوب من الحنطة والشعير والرز وغير ذلك يماثلها فى المعنى الكلى المشترك الذى هو علة التحريم كان هذا القدر المشترك الذى هو العلة هو الميزان التى أنزلها الله فى قلوبنا لنزن بها هذا ونجعله مثل هذا فلا نفرق بين المتماثلين .

والقياس الصحيح هو من العدل الذى أمر الله تعالى به . (١)

الآيات والحكمة أدل من القضايا المنطقية القياسية :

طعن ابن تيمية فى يقينية العلم بالكليات ، وتوصل منها إلى نتائج هامة فى العلم الالهى ، فقد قرر ان القضايا الكلية العامة لا توجد فى الخارج كلية عامة وانما تكون كلية فى الاذهان لا فى الاعيان ، وأما الموجودات فى الخارج فهى أمور معينة كل موجود له حقيقة تخصه يتميز بها عما سواه لا يشاركه فيها غيره ، فحينئذ لا يمكن الاستدلال بـ (القياس) على خصوص وجود معين وهم معترفون بذلك وقائلون ان (القياس) لا يدل على أمر معين وقد يعبرون عن ذلك بأنه لا يدل على جزئى ، وانما يدل على كل – والمراد بالجزئى ما يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه – وكل موجود له حقيقة تخصه يمنع تصورها من وقوع الشركة فيها . فاذن (القياس) لا يفيد معرفة أمر موجود بعينه ، وكل موجود فأنما هو موجود بعينه . فلا يفيد معرفة شىء من حقائق الموجودات ، وانما يفيد أموراً كلية مطلقة مقدرة فى الأذهان لا محققة فى الأعيان .

ولذلك فان شيخ الاسلام يبين تهافت ما يذكره النظار من الأدلة القياسية التى يسمونها (براهين) على إثبات الصانع سبحانه وتعالى لا يدل شىء منها

---

١ – الرد على المنطقتين . ص ٣٧١–٣٧٢ .

على عينه ، وإنما يدل على أمر مطلق كلى لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه . فانا إذا قلنا (هذا محدث) وكل محدث فلابد له من محدث أو (ممكن) والممكن لابد له من واجب إنما يدل هذا على محدث مطلق أو واجب مطلق ولو عين بأنه قديم ازلى عالم بكل شيء وغير ذلك فكل هذا إنما يدل فيه (القياس) على أمر مطلق كلى لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه . وإنما يعلم عينه بعلم آخر يجعله الله فى القلوب . وهم معترفون بهذا لأن النتيجة لا تكون أبلغ من المقدمات ، والمقدمات فيها قضية كلية لابد من ذلك ، والكلى لا يدل على معين .

ثم يقارن بين أدلة المناطقة والآيات القرآنية . فان الله تعالى يذكر الآيات فى كتابه ، كقوله تعالى (ان فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار – إلى قوله – لقوم يعقلون – البقرة ١٦٤). وقوله (ان فى ذلك لآيات لقوم يعقلون ، لقوم يتفكرون)وغير ذلك . فانه يدل على المعين كالشمس التى هى آية النهار . وقال تعالى (وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آيةالنهار مبصرة لتبتغوا) – الإسراء ١٢ . (والدليل) اعم من(القياس) فان الدليل قد يكون بمعين على معين كما يستدل بالنجم وغيره من الكواكب على الكعبة . ف (الآيات) تدل على نفس الخالق سبحانه ، لا على قدر مشترك بينه وبين غيره . فان كل ما سواه مفتقر اليه نفسه فيلزم من وجوده وجود عين الخالق نفسه (١)

ونعتقد ان لاووست لو قرأ هذا لما ذهب إلى لجوء ابن تيمية إلى منطق

---

١ – الرد على المنطقيين ص ٣٤٤–٣٤٥ .

أرسطو وسقط سقطته الكبرى كما قدمنا بزعمه ان نظرياته لم تستغن فى الغيبيات عن منطق أرسطو ! !

كيف قرر ذلك ومعاداة ابن تيمية للفلاسفة — وعلى رأسهم أرسطو — معروفة مشهورة مبسوطة فى كتبه ؟ فقد وصفه بأنه المعلم الأول صاحب هذه التعاليم الذين يسمون (المشائين) وهم أصحاب هذا المنطق اليونانى الذى وضعه أرسطو وما يتبعه من الطبيعى والالهى ، فان الفلاسفة ليسوا أمة واحـــدة لها مقالة فى العلم الالهى والطبيعى وغيرهما بل هم أصناف متفرقون وبينهم من التفرق والاختلاف مالا يحصيه إلا الله أعظم مما بين الملة الواحدة كاليهود والنصارى أضعافا مضاعفة ، فان القوم كلما بعدوا عن اتباع الرسل والكتب المنزلة كان أعظم فى تفرقهم وإختلافهم ، فإنهم يكونوا اضل كما فى الحديث الذى رواه الترمذى عن أبى إمامة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال (ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه الا أوتوا الجدل) ثم قرأ قوله تعالى (ماضربوه لك الا جدلا بل هم قوم خصمون — الزخرف ٥٨) إذ لا يحكم بين الناس فيما تنازعوا فيه إلا كتاب منزل ونبى مرسل . ولهذا قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا النساء ٥٩) . وقد أنزل مع رسله الكتاب والميزان كما قال تعالى : (لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وانزلنا الحديد فى بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب إن الله قوى عزيز — الحديد ٢٥) وقال (الله الذى أنزل الكتاب بالحق والميزان الشورى ١٧)والميزان قال كثير من المفسرين : هو (العدل) وقال بعضهم هو

ما به توزن الأمور ، وهو ما به يعرف العدل . وكذلك قالوا فى قوله(والسماء رفعها ووضع الميزان الرحمن ٧) – الأمثال المضروبة والأقيسة العقلية التى تجمع بين المتماثلات وتفرق بين المختلفات . وإذا أطلق لفظ (الكتاب) كما فى قوله (وأنزلنا معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه – (البقرة ٢١٣) دخل به الميزان ، لأن الله تعالى يبين فى كتابه من الأمثال المضروبة والمقاييس العقلية ما يعرف به الحق والباطل . وهذا كلفظ (الحكمة) تارة يقرن بـ (الكتاب) كما فى قوله(وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة – النساء١١٣) وتارة يفرد (الكتاب) كقوله (الحمد لله الذى انزل على عبده الكتاب – الكهف ١) وإذا أفرد دخلت (الحكمة) فى معناه . (١)

القياس الاسلامى والتمثيل الأرسطاليسى (مقارنة) :

ولو تجاوزنا ابن تيمية إلى غيره من علماء المسلمين لوجدنا الاختلاف البين بين القياس الاسلامى والتمثيل الارسطاليسى كما أوضح ذلك الأستاذ الدكتور النشار إذ قارن بينهما معددا أوجه الخلاف بينهما فيما يلى :– (١)

أولا : ان علماء المسلمين اعتبروا (القياس) (قياس الغائب على الشاهد)

---

١ – الرد على المنطقيين ص ٣٣٢–٣٣٣ .

١ – مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ص ٧٤ وما بعدها.

ونود لفت نظر القراء الى الجهود المثمرة التى بذلها العلامة الدكتور فؤاد سزكين الحائز على جائزة الملك فيصل فى العام الماضى تقديراً لجهوده فى حقل الدراسات الاسلامية . اذ اصدر ستة مجلدات منذ بدأ نشاطه قبل ثلاثين عاما فدخل مكتبات عامة ومكتبات الجامعات فى اربعين دولة من دول العالم يتابع ويراجع ما كتب العلماء المسلمون وما كتبه عنهم العلماء غير المسلمين وهو يتابع العمل لبيان المسالك التى سلكتها أوربا فى عصر النهضه نقلا عن حضارة المسلمين ، وفقه الله وأعانه على هذا العمل الضخم الذى ينوء بحمله الرجال .

موصلا إلى اليقين بينما التمثيل الارسطاليسي يوصل فقط إلى الظن

ثانيا : ان الاصوليين ارجعوا قياسهم إلى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين . أولهما : فكرة العلية أو قانون العلية — ان لكل معلول علة — أي (ان الحكم ثبت في الأصل لعلة كذا) ثانيهما — قانون الاطراد في وقوع الحوادث — وتفسيره ان العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة انتجت معـلولا متشـابها ، أي القطع بأن العلة (علة الأصل) موجود في الفرع فاذا ما وجدت أنتجت نفس المعلول . فهناك اذن نظام في الأشياء واطراد في وقوع الحوادث .

ويستخلص من ذلك ان المسلمين أقاموا قياسهم على الفكرتين اللتين أقام جون استيوارت مل استقراءه العلمي عليهما : قانون العلية ، وقانون الاطراد في وقوع الحوادث . ورد قياس المسلمين إلى نوع من الاستقراء العلمي يجعله مخالفا للتمثيل الارسطاليسي بل مخالفا للمنطق الارسطاليسي تمام المخالفة .

ثم أثبت أيضا ان المنهج التجريبي الاسلامي وصل إلى أوربا عن طريق أسبانيا وجامعات فرنسا — وجامعة باريس على الخصوص — كما كانت صقلية معبرا آخر ثم نقله روجر بيكون إلى إنجلترا الذي الهم بدوره فرنسيس بيكون أول تجريبي حقيقي في العصور الحديثة ثم وجد المنهج الاسلامي كاملا في كتابات جون استيوارت مل . يقول الدكتور النشار (ولاشك ان منهجه هو منهج العرب ولاشك أن الرجل شعر (بما فعل) انه أخذ علم المسلمين ونسبه إلى نفسه ، ومن الغريب ان نجد هذا العالم التجريبي يسف إلى حد تضمين بعض أمثلته المنطقية تشهيرا بالرسول صلى الله عليه وسلم في كتاب (الأورجانون)

أنه يشعر أنه أخذ من كتاب أتباع هذا النبى المنهج الذى يؤدى هو وحده إلى إقامة حضارة إنسانية وعلم حقيقى . شعر أنه كان ناقلا أو منظما فى لغته لمذهب سابق عليه ، فزاغ قلمه — يقطر حقدا — إلى وضع هذه الأمثال ، تعبيرا عن مرارة نفسيه .وسواء اعترف بفضل أصحاب هذا المنهج الحقيقيين أو لم يعترف فنحن بناته الأولون وأساتذة الأنسانية فى حضارتها الحديثة) .

المصالح المرسلـــة :

بعدان وردالمؤلف نصوصا عن شيخ الاسلام ابن تيمية فى رأيه فى (المصالح المرسلة) نراه يقفز إلى نتيجة غير متصلة بما أورده من نصوص، فكان حكما أبتر . قال (ان مبدأ الحل الوسط يسمح بعدم رفض أية بدعة جديدة رفضا مسبقا وإنما يدعو إلى العمل على تهذيبها بالتوفيق بينها وبين مبادىء الشريعة العامة . وهكذا نرى ابن تيمية رغم تشدده فى نقاط معينة فى العقيدة والأخلاق ، يصل إلى درجة كبيرة من المرونة فى فكرته عن (البدعة) وهو يستخدم العرف إستخداما رحبا) ص ١٣٥

وما وصل اليه ظلم بين لشيخ الاسلام ونظرة غير صحيحة على الأطلاق ، وإذا أكمل قراءة العبارة لفهم المراد ولما حكم هذا الحكم ، إذ يقول ابن تيمية فى ذيل كلامه الذى نقله المؤلف (وربما قدم على المصالح المرسلة كلاما بخلاف النصوص وكثير منهم من أهمل مصالح يجب إعتبارها شرعا بناء على ان الشرع لم يرد بها ففوت واجبات ومستحبات أو وقع فى محظورات ومكروهات وقد يكون الشرع ورد بذلك ولم يعلمه) ثم يذهب إلى أن (القول بالمصالح المرسلة يشرع من الدين ما لم يأذن به الله . وهى تشبه من بعض

الوجوه مسألة الاستحسان والتحسين العقلى والرأى ونحو ذلك) إلى ان يقرر فى بناء النهاية ان كثيرا مما ابتدعه الناس من العقائد والأعمال من بدع أهل الكلام وأهل التصوف وأهل الرأى وأهل الملك حسبوه منفعة أو مصلحة نافعا وحقا وصوابا ولم يكن كذلك ، بل كثير من الخارجين عن الاسلام من اليهود والنصارى والمشركين والصابئين والمجوس يحسب كثير منهم ان ما هم عليه من الاعتقادات والمعاملات والعبادات مصلحة لهم فى الدين والدنيا ومنفعة لهم فقد(ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا) (وقد زين لهم سوء عملهم فرأوه حسنا) فاذا كان الأنسان يرى حسنا ما هو سىء كان استحسانه أو استصلاحه قد يكون من هذا الباب . (١)

والمقصود ان من الأمراء والسلاطين والملوك من جنحوا إلى أعمال زينها لهم بعض من يحيطون بهم زاعمين أنها كذلك تحقق منافق وتدفع أضرارا ، وهؤلاء وأولئك قد صدق عليهم كثيرا قول الله تعالى (أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا) .

والأمثلة على المصالح المرسلة — كما أوردها الدكتور محمد يوسف موسى — رحمه الله هى :—

أ— : ليس فى القرآن ولا فى سنة الرسول صلى الله عليه وسلم نص يوجب أو لايوجب كتاب الله من الصدور والصحف والرقاع التى كان محفوظا فيها ومع هذا رأى الصحابة أيام الخليفة الصديق كتابته وجمعه رعاية للمصلحة العامة بعد ان تحرج أبو بكر رضى الله عنه

١ — ص ٢٣—٣٤ قاعدة فى المعجزات والكرامات وأنواع خوارق العادات ، الرسائل والمسائل ج ٥ مطبعة المنار بمصر ١٣٤٩ ه .

أول الأمر من هذا العمل وقال كيف أفعل شيئا لم يفعله رسول الله لى الله عليه وسلم ؟ ولكن عمر ظل يراجعه حتى شرح الله صدره له .

ب- : ثم جاء سيدنا عثمان ورأى إختلاف المسلمين وقد إزداد تفرقهم فى البلاد فى قراءة بعض حروف من القرآن فخشى أن يؤدى الأمر إلى إختلافهم فيه كما إختلفت اليهود والنصارى فى كتبهم فأمر بجمع القرآن فى مصحف واحد فرق منه نسخا فى الأقطار المختلفة ثم أمر بما سواه من المصاحف ذات القراءات المخالفة فحرقت.

جـ- : منع سيدنا عمر رضى الله عنه اعطاء (المؤلفة قلوبهم) على الاسلام نصيبا من الصدقات والزكاة مع ما جاء عن ذلك فى القرآن وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم العملية وكان من قوله فى هذا لعيينة ابن حصن والأقرع بن حابس (ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتألفكما والاسلام يومئذ قليل وان الله قد اغنى الاسلام اذهبا فاجهدا جهدكما لا ارعى الله عليكما ان رعيتما) .

د- : ابقاؤه رضى الله عنه أرض العراق وغيرها من البلاد التى فتحت فى عهده فى أيدى أهلها ووضع الخراج عليهم بدل توزيع أربعة أخماسها على الفاتحين أصحاب الحق فى ذلك كما هو معروف وكان هذا الصنيع توفيقا من الله ورعاية للمصلحة العامة للمسلمين .

هـ- : جواز أن يفرض الامام العادل على الأغنياء من المال مالابد منه لتكثير الجند وإعداد السلاح ليكون ذلك حماية للبلاد .

و- : قضاء الخلفاء الراشدين بتضمين الصناع ما يصنع عندهم من

حاجات الناس وأمتعتهم مع أنها أمانات عندهم والأمين لا يضمن ولكـــن سيدنا على بن أبى طالب خاف الخيانة والتقصير فقال فى هذا — لا يصلح الناس إلا ذاك» (١)

ويشترط لاعتبار المصالح المرسلة مصدرا أو اصلا من أصول التشريع فى رأى القائلين بها ثلاثة شروط هى :—

أ — : أن يكون ذلك فى مسائل المعاملات لا العبادات لأن هذه ثابتة لا تتغير بإختلاف الزمن والأحوال ولأن الله تعـالى قد تعبدنا بها كما جاءت فى الكتاب والسنة .

ب — : الا تعارض هذه المصالح مقصدا من مقاصد شريعة الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ولا دليلا من أدلتها المعروفة .

حـ — : أن تكون مصالح حقيقية ضرورية للمجتمع أو على الأقل أن يكون فيها تحصيل نفع أو درء ضرر حقيقى (٢)

بعد هذه الدراسة التى حققها الدكتور محمد يوسف موسى استوفقته النصوص الواردة عن شيخ الأسلام فيما يتعلق بالمصالح المرسلة واستنتج منها على عكس لاوست تماما — تشكك ابن تيمية وتردده فيها ، معللا ذلك بأن عصره كان ذاخرا بكثير من المتصوفة وأرباب المقالات المتعددة فى الاسلام

---

١ — د . محمد يوسف موسى — ابن تيمية ص ٢١٣—٢١٤ طبعة (سلسلة أعلام العرب العدده) ١٣٨١ هـ = ١٩٦٢ م .

٢ — ص ٢١٩ محمد يوسف موسى . ابن تيمية سلسلة أعلام العرب رقم ٥ ١٣٨١ هـ = يونيو ١٩٦٢ م .

فـربما كان من أعمـالهم مالم يأذن به الله ورسـوله — صـلى الله عليـه وسلم — ولكنهم مع هذا يرونها أعمالا طيبة تحقق منافع وتدفع مضار كثيرة كما كان فيه من الأمراء والسلاطين والملوك من جنحوا إلى أعمال زينتها لهم بعض من يحيطون بهم زاعمين أنها كذلك تحقق منافع وتدفع اضرارا وهؤلاء وأولئك قد يصدق عليهم كثيرا قوله تعالى (أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا ولذلك رأى شيخ الأسلام يقف موقف المتريث ويشكك فى المصالح المرسلة ويتردد فى القول والأخذ بها إلا بعد التثبت وعن بينة ، وهو لهذا يقول بعد الفقرة الأخيرة التى نقلناها عنه (وهذا فصل عظيم .. الخ .. (١)

وإلى نفس النتيجة يصل الأستاذ الشيخ محمد أبو زهره — رحمه الله تعالى :— فيرى ان ابن تيمية يقف من المصالح وقفة متشككة لأسباب منها :—

أ — : كان بعض الصوفية يفرطون فى الأخذ بما سموه مصالح أو الهامات أو أذواقا صوفية بأن يعتبروا هذه من قبيل المصالح المرسلة ولعل منهم من يحاول أن يهدم النصوص بهذه المصالح الموهومة .

ب — : رأى ان الذين أخذوا بالمصالح دخلوا فى باب واسع من الفوضى الفكرية ولم يهتموا بأن تكون هذه المصالح وجدت ما يعارض اعتبارها من الدين أو لم يوجد .

حـ — : وجد صلة قوية بين قول بعض العلماء ان الأمور يدرك حسنها وقبحها بالعقل ، فليس الأخذ بمبدأ المصالح المرسلة إلا الحكم العقلى بأن الفعل حسن فى ذاته عقلا فيؤخذ به أو قبيح فى ذاته عقلا فيجتنب وينهى

---

١ — نفس المصدر ص ٢٢١ .

عنه وهذا طريق فكرى لا يستحسنه ابن تيمية وهو يؤدى إلى أن يشرع فى الدين مالم يأذن به الله .

د – : فى ظل هذه المصالح كان ابتداع الناس فى العقائد والأعمال وكان من هذا اتخاذها الملوك والحكام بابا للظلم وإرهاق الناس وإنزال الأذى بهم فى أموالهم وأنفسهم وقد اتخذت المصلحة سبيلا لذلك قبل الأسلام وبعده فوجب الاعتماد على المصالح الشرعية دون سواها (١)

---

١ – محمد ابو زهرة – ابن تيمية ص ٤٩٨–٤٩٩ حياته وعصره – آراؤه وفقهه ط دار الفكر العربى .

القسم الثانى :

عرض فيه المؤلف لعناصر المجتمع والدولة فتحدث عن الجماعة ثم عن الأقليات الدينية ثم ختم بالكلام عن الامامة والدولة ، وقد وفق فى فهم الوحدة الاسلامية التى تمثلها الأمة بتضامن أفرادها وارتباطها بعقيدة واحدة وشعورها بالأخوة التى تضم جموع المؤمنين منذ بعثة النبى صلى الله عليه وسلم إلى يوم القيامة فى ظل مثل أعلى واحد ، ومن أجل مصير واحد ، ولهذا كان من أهم أوار ابن تيمية معارضته الشقاق داخل الأمة حيث أضعفها وأوهن من قوة إنتشار الأسلام ، ومن كلماته الجامعة (ان يقال للرجل شكليلى أو قرفندى — يقصد أسماء الفرق والمذاهب حينذاك — والواجب على المسلم أن يقول أنا مسلم (١) وعندما سئل عن الفتوة — وهى من اصطلاحات الصوفية أجاب بالأحاديث (عليكم بالجماعة فان يد الله مع الجماعة) وقول النبى صلى الله عليه وسلم (فان الشيطان مع الواحـــد وهو من الإثنين أبعد) وقوله عليه الصلاة والسلام (من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر عايه فان من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الأسلام عن عنقه) . فالأصل الأول هو الأعتصام بحبل الله وهو من أعظم أصول الاسلام . ومما عظمت به وصية الله سبحانه وتعالى وعظمت به وصية النبى صلى الله عليه وسلم .

والأصل الثانى — أن السنة المحفوظة عن النبى صلى الله عليه وسلم فيها من السعة والخير ما يزول به الحرج ، وإنما وقعت الشبهة لأشكال بعض ذلك على الناس (٢) .

١ — الرسائل الكبرى ج ١ ص ٣٠٩—٣١٠ .

٢ — رسالة (خلاف الامة فى العبادات ومذاهب اهل السنة والجماعة(ص ١١٤ ، ١٢٣ ، ١٢٩=

ومما لفت نظرنا فى الفصل الثانى من هذا القسم إعادة الحديث عن الأقليات الدينية ، وقد أفضنا فى الشرح فى أسباب إتخاذ موقف الحذر من بعض العناصر المناوئة ، والأسباب التى أدت لذلك (ينظر الجزء الأول وتعلقياتنا ص ١٧٩ وما بعدها) وبقيت محاولتنا تفسير الحاح المؤلف ودورانه حول الموضوع ، أهو بدافع استعداء قومه نحو المسلمين ؟ أم تعبيراً عن اللاشعور الذى تحركه النزعة الدينية فى الغرب بالتوارث من أيام الحروب الصليبية ؟

أياما كان الأمر ، فكنا نتوقع التزام لاووست بالامانة العلمية – لا سيما انه اعترف بخطورة الاقليات وموقفهم العدائى للاسلام والأشرار التى أوقعوها على المسلمين (ص ١٨١) – كنا نتوقع اعطاء القارئ الوجه الآخر للموضوع بينما حقيقة ما حدث حكاه لنا ابن كثير فى تاريخه ، فذكر فى أحداث سنة ثمان وخمسين وستمائة ان طائفة من النصارى ذهبوا الى هولاكو وأخذوا معهم هدايا وتحفا وقدموا من عنده ومعهم أمان فرمان من جهته ، ودخلوا من باب توما ومعهم صليب منصوب يحملونه على رؤس الناس وهم ينادون بشعارهم ويقولون : ظهر الدين الصحيح دين المسيح ، ويذمون دين الاسلام وأهله ومعهم أوانى فيها خمر لا يمرون على باب مسجد الا رشوا عنده خمرا وقماقم ملانة خمرا يرشون منها على وجوه الناس وثيابهم ويأمرون كل من يجتازون به فى الأزقة والاسواق أن يقوم لصليبهم الخ .... (١)

ونحن نعلم ان مثل هذه الحركات تعد من ظل القوانين الوضعية المعاصرة

= اعداد من كتاب (من هدى المدرسة السلفية) اعداد وتقديم عبدالله حجاج مطبعة التقدم . بالقاهرة ١٣٩٩ هـ = ١٩٧٩ م .

١ – البداية والنهاية جـ ١٣ ص ٢١٩ .
مكتب المعارف – بيروت مكتبة النصر – الرياض ط ١٩٦٦ م .

خلال الحروب بمثابة خيانة عظمى يقدم مرتكبوها للمحاكمة والاعدام فورا ، فلم يستكثر لاووست اتخاذ اجراءات أمن فى ظل ظروف عصيبة كان المسلمون يستهدفون فيها الى حروب طاحنة استمرت لعشرات السنين من الصليبيين والتتار ؟ !

ويبدو من وصف ابن كثير لكارثة سقوط بغداد فى ايدى التتار ، ان هناك عناصر من أهل الذمة ساعدت على دخولهم عاصمة الخلافة فكوفئت بالنجاة وسلمت من القتل ، فقد قتل التتار بوحشية وقسوة جميع من قدروا عليه من الرجال والنساء والولدان والمشايخ والكهول والشبان ودخل كثير من الناس فى الآبار واماكن الحشوش وقنى الوسخ ، وكمنوا كذلك أياما لا يظهرون وكان الجماعة من الناس يجتمعون الى الخانات ويغلقون عليهم الأبواب فتفتحها التتار اما بالكسر واما بالنار ثم يدخلون عليهم فيهربون منهم الى اعالى الأمكنة فيقتلونهم بالاسطحة حتى تجرى الميازيب من الدماء فى الازقة ، فانا لله وانا اليه راجعون . وكذلك فى المساجد والجوامع والربط ولم ينج منهم احد سوى اهل الذمة من اليهود والنصارى ومن التجأ اليهم والى دار الوزير ابن العلقمى الرافض الخ . (١)

وعلى أية حال ، فما كنا نود الاستطراد فى مسالة الاقليات لولا عودة المؤلف الترديدها فى كتابه الثانى بعد الأول ، ومع احالتنا القارئ الى المقدمة بالجزء الأول ، فان ما يزيل اللبس ويمحو أثره اقتطاف بضعة اسطر من الرسالة القبرصية لشيخ الاسلام اذ قال فيها موجها الكلام الى ملك قبرص

١- نفس المصدر ص ٢٠٢ .

المسيحى (نحن قوم نحب الخير لكل أحد ونحب أن يجمع الله لكم خير الدنيا والآخرة ، أعظم ما عبد الله به نصيحة خلقه .. وقد عرف النصارى كلهم أنى لما خاطبت التتار فى اطلاق الأسرى ،وأطلقهم غازان فسمح باطلاق المسلمين ، قال لى لكن معنا نصارى أخذناهم من القدس فهوءلاء لا يطلقون فقلت له : بل جميع من معك من اليهود والنصارى الذين هم أهل ذمتنا ، فانانفكهم ولاندع أسيرامنأهلالملةولامنأهل الذمه وأطلقنا من النصارى من شاء الله ، فهذا عملنا واحساننا والجزاء عند الله ... (١)

وبذلك نغلق هذا الباب الذى ظل المؤلف يفتحه بمناسبة وبغير مناسبة ، وكأنه يستعدى الاقليات الذين عاشوا فى أمن وطمانينه فى رحاب النظام الاسلامى وعدله ، وهل غفل لاووست عن الفظائع التى ارتكبها قومه فى مسلمى شمال افريقيا بالمغرب والجزائر بينما كانت حوادثها ماثلة أمام عينيه وقت اشتغاله ببحثه ؟ وهل سأل نفسه عما فعلته بلاده فرنسا ببلاد المسلمين التى استعمرتها مستغلة كل الوسائل فى القمع والتنكيل والارهاب ، انها لم تكتف بالزامهم بشارات وعلامات ولكنها غيرت عقولهم وعقائدتهم فاستخدمت مثلا ولم تسلم حتى طرق التعليم لتغيير عقيدة أبناء المسلمين حتى تخدم أغراض تبشيرية. فقد كانت قسوة الاستعمار الفرنسى تظهر فى أوج صورها عندما ارادت محو شخصية الامة وعقيدتها ، فكانت مدارسها تجهد فى أن تجعل من أبناء البلاد الذين تعلمهم (سواء كانت تلك البلاد مراكش أو مصر او ايران او الهند الصينية)اشباها لابناء فرنسا نفسها -فى المظهر واللغة وأسلوب التكفير والتعلق بفرنسا المستعمرة (٢)

١ — الرسالة القبرصية ص ٢٢ .

٢ — د . مصطفى خلدى — عمر فروخ — التبشير والاستعمار فى البلاد العربية ص ١١٤ — المكتبه العصرية صيدا بيروت ١٣٩٠ هـ — ١٩٧٠ م .

وتعتبر معاملة المسلمين لأهل الذمة بالمقارنة بهذه الأفعال وغيرها ، أرقى ما وصلت اليه البشرية ، ولا نتجاوز الحق ان رفعناهم الى درجة تقربهم من الملائكة »

وعالج المؤلف فى الفصل الثالث موضوع الامامة والدولة وقد رأيناه يبالغ فى عقد الصلات بين رأى ابن تيمية وموقف الخوارج مما دعانا الى تذييل صفحات هذا الفصل بتعلقاتنا لتفنيد مزاعمه .

كما لا نوافق المؤلف على استنتاجه ان ابن تيمية لم يحبذ العودة الى نظام الحكومة الاولى ، ولا الى نظام حكومة النبى صلى الله عليه وسلم ، ولا أيضا الى حكومات الخلفاء الراشدين ، فان كتبه مشحونة بمدح أهل العصور المفضلة وكم كان يتمنى — كغيره من علماء المسلمين ودعاتهم — ارتقاء المسلمين الى مستواها عقائديا وتشريعيا وسياسيا واجتماعيا واخلاقيا ، ولكن الأمنيات شئ ، وتحقيق المستطاع وفقا للامكانيات بالنظر للأمر الواقع شئ آخر ، والبيئة السياسية والاجتماعية التى قدم بها المؤلف بحثه تعكس الأوضاع السيئه التى عاصرها ابن تيمية .

يقول فى هذا الموضع : (ولهذا كان معرفة أقوالهم فى العلم والدين وأعمالهم خيرا وأنفع من معرفة أقوال المتأخرين وأعمالهم فى جميع علوم الدين والجهاد وغير ذلك) (١) هذه العبارة وغيرها تشكل حجر الزاوية فى اجتهاداته وتحديد مواقفه مستندا الى النصوص ، فقد ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال (خلافة النبوة ثلاثون ثم تصير ملكا) وقال صلى الله عليه

---

١ — الرسائل الكبرى ج١ ص ١٨ ، ص ٣٠٢ .

وسلم (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور فان كل بدعة ضلالة)

هذه هى حقيقة تفسير موقف ابن تيمية إذ جعل خلافة النبوة وبعدها الخلافة الراشدة هى الميزان ، يوزن به الحكومات بعدها .

ولكن هل عمل ابن تيمية حقا على استبدال نظام الخلافة بنظام أكثر صدقا وواقعية كما يذكر المؤلف ؟

اننا لا نجد ما يبرر استنتاج لاووست لهذا الرأى ، فقراءة كتب الشيخ ودراسة فتاويه تجعلنا ندرك أنه وقف مدافعا بشدة لمواجهة الشيعة والخوارج ، فقد رفضوا شرعية الخلفاء والملوك لاسباب لا مجال لسردها هنا — ولكنه الفقيه العارف بالتاريخ السياسى للمسلمين الحريص على وحدة الامة وتماسكها ، لهذا نهى عن الخروج والفتن ، فأقر لهؤلاء الملوك من بنى أمية وبنى العباس من حسنات ومنكرات ، ورأى أن لكل منهم ذنوب ومعاص لا تكون لآحاد المؤمنين ولهم أيضا من الحسنات ما ليس لآحاد المسلمين من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واقامة الحدود وجهاد العدو وايصال كثير من الحقوق الى مستحقيها ومنع كثير من الظلم واقامة كثير من العدل ، يقول ابن تيمية (وهذا بعينه هو الحكمة التى رعاها الشارع صلى الله عليه وسلم فى النهى عن الخروج على الأمراء وندب الى ترك القتال فى الفتنة ، وان كان الفاعلون لذلك يرون أن مقصودهم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لكن ، إذا لم يزل المنكر إلا بما هو أنكر منه صارت إزالته على هذا الوجه منكرا ، واذا لم يحصل المعروف إلا بمنكر مفسدته أعظم من مصلحة ذلك المعروف ، كان تحصيل ذلك المعروف على هذا الوجه منكرا .)(١)

١ — منهاج السنة ج٢ ص ٤٢٣ .

ويرى الاستاذ محمد المبارك فى دراسته عن مدى الصلة بين آراء الخوارج موقف ابن تيمية ان الشيخ منع الخروج على حكومة تقف امام التتار والصليبيين لحماية الاسلام والمسلمين ولو اختلت كثير من الشروط والصفات التى يجب ان تتوفر للحاكم ، ثم يقول (ويبدو لنا ان ابن تيمية الثائر المجاهد هنا داعية استقرار وحكيما ينظر الى مصالح الامة العامة البعيدة والى حماية البلاد والعباد وحفظ العقيدة والدين ، وليست واقعيته هذه نوعا من المحاملة ولا التقية ، ولاالتزلف ولكنها منبعثة من صميم مصلحة الاسلام ومن اخلاص شيخ الاسلام لدينه وربه) (١)

هذا هو التفسير الصحيح لاتجاه شيخ الاسلام بين الاتجاهين المتعارضين الذى دار فيهما لاووست ،فتارة ربط بينه وبين الخوارج،وتارة اخرى اعتبر فتاويه واجتهاداته تبريرا للأمر الواقع .

أما ما لاحظه المؤلف من اتجاه جهود ابن تيمية الى الأمراء والعلماء ، فهى ملاحظة صحيحة باعتبار هاتين الطائفتين من أولى الأمر ، فبامكانهم التغيير بفعالية أقوى ونتائج أسرع من غيرهم بالنظر الى الفئات الاجتماعية المعروفة فى عصره ، وتخصيص العلماء بالذكر لحكمة ، فهم ورثة الأنبياء ، ولم يحد ابن تيمية عن الخط العام الذى التزم به اهل السنة والجماعة ، فنرى الجوينى مثلا قبله (متوفى ٤٧٨ ه) ينصح سلطان عصره بقوله (ومما ألقيه الى المجلس السامى وجوب مراجعة العلماء فيما يأتى ويذر فانهم قدوة الأحكام وأعلام الاسلام وورثة النبوة وقادة الأمة وسادة الملة ومفاتيح الهدى ومصابيح الدجى

---

١ - محمد المبارك - آراء ابن تيمية فى الدولة ومدى تدخلها فى المجال الاقتصادى ص ٤٩ ط دار الفكر ١٩٧٠ م .

وهم على الحقيقة أصحاب الأمر استحقاقا ..) ويصل بهم الى مرتبة أعلى من السلاطين ، فيذهب الى انه اذا كان سلطان الزمان لم يبلغ مبلغ الاجتهاد (فالمتبوعون العلماء والسلطان نجدتهم وشوكتهم وقوتهم .. فعالم الزمان فى المقصود الذى نحاوله والغرض الذى نزاوله كنبى الزمان والسلطان مع العالم كملك فى زمان النبى مأمور بالانتهاء الى ما ينهيه اليه النبى) (١)

الخلافة الاسلامية مناط الوحدة :

أما عن تساؤل المؤلف عن كيفية التوفيق بين عالمية الدولة الاسلامية وما اضطر اليه ابن تيمية فى تبرير تجزئة السلطة أمام تقلبات التاريخ الذى قسمتها الى عديد من الامارات المستقلة ؟ هنا ينبغى تقرير اساس الوحدة اذ انها تكمن فى شئ آخر غير صورة الوحدة السياسية انها تكمن فى التضامن العقدى .

وعوامل الوحدة كما فهمها لاووست هى الايمان باله واحد ونبى واحد والخضوع لشريعة واحدة وأخيرا الى استخدام لغة واحدة ، وبهذه المعالم تحدت عالمية الاسلام السياسية .

ومع إدانته ابن تيمية للواقع الانقسامى الذى آل اليه المسلمون ، فقد دأب كما أسلفنا إلى الإشادة بأهل القرون الأولى ودعوة المسلمين إلى الوحدة والتماسك ، ومساندة حكامها آنذاك لانهم وقفوا لصد حروب الصليبيين والتتار ، لم يكن موقف ابن تيمية تبريراً للأمر الواقع كما فهم لاووست بقدر ما كان متابعة لعلماء السنة والجماعة فى نظريتهم فى الخروج على أئمة الجور وماينجم عنه من شرور وفتن ، كما وقف مدافعاً عن الخلافة الاسلامية فى أطوارها

١ – الجوينى – غياث الامم فى التياث الظلم ص ٢٧٤–٢٧٥ ط دار الدعوة بالاسكندرية ١٩٧٩م ١٤٠٠ هـ .

كلها . لقد صمدت الخلافة — وهى جوهر النظام السياسى الاسلامى — أمام محن عديدة لارتباطها بالعقيدة الاسلامية وهى مظهر وحدة المسلمين فى العالم كله ، ولذلك فإنها ظلت صامدة فى وجه أعتى المحن بعد انتقالها من المدينة المنورة إلى الكوفة ثم إلى دمشق فبغداد ثم إلى القاهرة ثم إلى القسطنطينية أخيراً ، واهتزت أوربا طرباً يوم أعلن الغاء الخلافة العثمانية لأنها كانت الرباط الوحيد الذى يجعل للعالم الاسلامى وحدته ككتلة مستقلة ، يؤيد ذلك قول البروفسور فيشر — كبير مؤرخى انجلترا فى القرن العشرين — معلقا على إلغاء الخلافة (أن آخر مظهر من مظاهر الحروب الصليبية قد انتهى بتوقيع معاهدة لوزان سنة ١٩٢٣ ، ومن ذلك الوقت اختفى من الوجود العالم الاسلامى كحقيقة تاريخية وحلت محله وحدات سياسية اقليمية تسمى بمصر وسوريا ولبنان وفلسطين والسودان والجزائر ومراكش وتركيا الخ . وتخضع كل من هذه الوحدات السياسية لنفوذ دولة أوربية) .

أجل ، إن الخلافة تعبر عن النظام السياسى الفريد العتيد للدولة الاسلامية من بين الأنظمة التى عرفها البشر ، فقد عاش المسلمون فى ظلها بمأمن من التناثر والضياع وتحققت لهم فى كنفها الوحدة والقوة ، ففى أعصار الأزمات والنكبات كانت تجمعهم راية الخلافة ، فوحدتهم وجمعت شملهم فى عين جالوت وحطين ، والمنصورة وأمثالها ، وما نجح اليهود فى دخول القدس عام ١٩٦٧ إلا على أشلاء الخلافة الاسلامية .

ولكن لاووست كان يطعن فى الخلافة بين صفحة وأخرى ، فيذكر تارة أن الاسلام فى عهد ابن تيمية كان يمر بأول تجربة للاستعمار الأجنبى — وتارة أخرى يصف المماليك بأنهم أقلية أجنبية أضفت على الدولة واجهة

عسكرية وسياسية ، وتارة يعتبر الخلافة صورية الخ ...

وعلى أية حال فليس غمز الخلافة على هذا النحو بواسطة المؤلف جديداً علينا ، فقد دأب المستشرقون وتلاميذهم على شن الحملات على الخلافة الاسلامية ، وهى فى حقيقتها حملات ظالمة فإن سجل هذه الخلافة فى جملته (هو سجل نفخر به بين الأمم ، كان سجل حضارة انسانية راقية ، فى عصور كانت أوربا تعيش فيها فى حالة قريبة من الهمجية وكل الشعوب كانوا عبيداً يحكمهم رجال الاقطاع أو رؤساء الكنيسة الذين كانوا يحاربون العلم والتقدم أما فى العالم الاسلامى . فعلى الرغم من اتساع حدوده وتعدد دوله ، ومع عدم الالتزام التام لبعض أحكام الاسلام — ألا أن الروح الاسلامية العامة كانت تسير عليه وهى روح تتضمن الرحمة والعدالة والأخوة الانسانية والخوف من الله) (١) .

وما أحوجنا إلى أزالة أوضار التثقيف الغربى الذى أفسد البلاد والعباد ، وكان افساده للعقول والقلوب أشد وأقسى ، فأدخل فى مناهجنا التعليمية أفكاراً مضللة عن الخلافة الاسلامية بعامة والخلافة العثمانية بخاصة ، فصورها بصورة الأستعمار البغيض (٢) ، وحرك الغرب أذنابه كالشريف حسين وغيره مثيراً فكرة نعرة التفرقة بين العرب والترك فهولوا من سوء استخدام بعض الباشوات لسلطاتهم إزاء العرب ، فكانوا من حزب الاتحاد والترقى

---

(١) د. الريس — الاسلام والخلافة فى العصر الحديث ص ٢٨٠ منشورات العصر الحديث ١٣٩٣ هـ = ١٩٧٣ م .

(٢) ينظر كتاب الأستاذ محمد جلال كشك (ودخلت الخيل الأزهر) ناقش فيه باسهاب الزعم القائل بأن مصر كانت مستعمرة تركية ، إذ استبعد التفسير الاسلامى الذى ينفى امكانية

الذى ثبتت صلته بالماسونية — مما يرجح وجود مؤامرة لبث الكراهية بين صفوف الأمة .

وكان الغرب كله يثيرها حرباً شعواء على الخلافة بعامة والخلافة العثمانية بخاصة حتى تمكن من استعمار أراضى المسلمين وانهاب ثرواتهم وما نجح إلا بعد القضاء على شوكة المسلمين عندما قضى على الخلافة التى جعلت منهم صفاً واحداً لا سيما فى الأزمات والكوارث . فجددت أوربا فى العصور الحديثة الحروب الصليبية بدوافعها وأحقادها ، (من أجل ذلك كانت جميع الحروب الأوربية التى شنت فيما بعد على الدولة العثمانية حروباً دينية صليبية فى أساسها ، ثم إن هذه العقلية الدينية استمرت إلى العصور الحديثة على الرغم من جميع أوجه التقدم الإنسانى والتطور العقلى البشرى واستخدم الأوروبيون كل الوسائل فى القضاء على الخلافة العثمانية لانهم تأكدوا بالدروس المستفادة من القرون الوسطى استحالة هزيمة المسلمين كوحدة تجمعهم فى نظام سياسى واحد (أما

قيام علاقة استعمارية بين دولتين اسلاميتين أو داخل المنحد الاسلامى ، وباستخدام التفسير العلمى الشائع للتاريخ الذى لايقبل خلع صفة الاستعمار على دولة لم تحقق ثورتها الصناعية ولا استطاعت أن نبدأمسيرتها البورجوازية — ولا كانت تجارتها تشكل نسبة يعند بها فى التجارة المصرية بل كانت تستورد من مصر أكثر مما نتصدر لها وصادراتها لمصر خامات وصادرات مصر لها سلع مصنعة نسبياً واستعانت حضارتها بالفنيين المصرية ، — سواء قبلنا هذا المفهوم أو ذاك يستحيل علينا وصف علاقة مصر وتركية بعلاقة المستعمرة بالدولة الاستعمارية فلا رؤس أموال تركية كانت مستثمرة فى مصر ولا صناعات تركية كانت تصدر منتجاتها إلى مصر ولا خامات مصرية تصدر إلى تركيا بحكم العلاقات السياسية ولا علاقة دولة متقدمة بدولة متخلفة تفضى إلى استغلال الأولى للثانية دون الحاجة إلى اخضاعها بجيش احتلال ، ولا الانتقاص من شكليات الاستقلال السياسى (ص ٣٤ ط الدار العلمية بيروت ١٣٩١هـ — ١٩٧٢)م .

غاية الدول الأجنبية من محاربة الدولة العثمانية فكانت كما يراها المبشرون أيضاً (لعل الله الرحيم يضرب الأتراك بسيف قدرته الجبارة) (١)

يمثل هذا الحقد الدفين عالج كتاب الغرب تاريخ الخلافة العثمانية ، فأثاروا فى نفوس شعوبهم الضغائن ولا زالوا يفعلون كلما سنحت الفرص ، وكان أخرها عندما اشترك الجيش التركى فى المعارك العسكرية لانقاذ المسلمين فى قبرص من اليونان والقبارصة .

ويجب فى تقييمنا لهذه الخلافة ، أن نذكر التاريخ المجيد لخلفائها الأوائل ، وأدوارهم فى نصرة الاسلام ونشر لوائه (حتى كانت الدولة العثمانية فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر — وهى تمثل الاسلام — أقوى الدول فى أوربا ، وربما فى العالم ، ولا ننسى أسماء (محمد الفاتح) الذى استولى على القسطنطينية ، والسلطان (سليمان القانونى) الذى سارت جيوشه حتى وصلت أبواب (فيينا) وغيرها . وظلت حاكمة لشرق أوربا عدة قرون.

واستمر مجد الدولة حتى أوائل القرن التاسع عشر حين جاءت (الثورة الصناعية) فى أوربا فغيرت موازين القوى فى العالم) ، ولولا أن حكامها فى العهود الأخيرة فقط عجزوا عن تطويرها لتجارى روح العصر ، ولم ينفذوا فيها مبادىء الاسلام : من الشورى والعدل والحرية والتفوق فى العالم — لظلت محتفظة بقوتها . ومع ذلك فإنها ظلت حصناً ثابتاً ومنعت غزو الاستعمار الأوربى للبلاد العربية الاسلامية حقبة طويلة .

(١) د عبد عبد السلام فهمى : محمد الفاتح ص ١١٥ ، ١٢٩ ط دار القلم — دمشق — بيروت ١٣٩٥ هـ — ١٩٧٥م .

وفى القسم الثالث ، نحدث عن غايات الأمة والدولة فبين المؤلف فى الفصل الأول — عند تقديمه لشعائر الاسلام — بأن غاية الأمة والدولة فى الاسلام هى تحقيق العدل بين الناس ، ويأتى هذا المفهوم فى مذهب أبن تيمية الاجتماعى والسياسى بعد (التوحيد) فى الترتيب . وهذه الغاية أكد عليها علماء أهل السنة والجماعة ، وكان مرادهم اهتمامهم باقامة الدولة فى الاسلام هى خدمة الدين التى لا تتحقق أهدافه من جعل كلمة الله تعالى هى العليا وتنفيذ شريعته وتمكين المسلمين من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلا بهذه الوسيلة الفعالة ، فما وجدت الدولة فى الاسلام إلا لخدمة الدين ، وأصبح اتفاقهم على هذا الرأى بمثابة اجماع .

والواقع أن ابن تيمية تابع علماء أهل السنة والجماعة فى أمهات المسائل التى دار حولها البحث كصفات الامام وتعيينه وخلعه وواجباته وواجبات الرعية إلى غير ذلك مما أثبتناه فى تعليقاتنا .

***

ثم أخذ لاوست فى شرح العبادات فبدأ بالصلاة ثم الزكاة فالحج، ملقيا الضوء على الآثار الاجتماعية للعبادات كصلاة الجمعة والعيدين مبيناً دور المسجد فى الاسلام وعرض أيضاً للصيام والحج . ومع أنه أورد تفاصيل دقيقة عن شعائر الحج إلا أنه أغفل الأثر الاجتماعى فى الأمة كمؤتمر عالمى ينعقد كل عام بين المسلمين فى كافة أنحاء الأرض منخطين الحواجز المصطنعة التى يعرقل بها اعداء الاسلام وحدة الأمة ، فيناقشون مشاكلهم ويتعاونون فيما بينهم على ما فيه صالح الأمة قاطبة ، بينما لم يفته ذلك عند الحديث عن الصدقة ويعنى بها الزكاة. ووصف الجهاد كغيره من

المستشرقين بصفات أضفاها عليه بروح عدائية وأصاب فى الاستشهاد بفقرات كاملة عن ابن تيمية توضح أهمية الجهاد ومكانته بين العبادات فهو ذروة سنام الاسلام .

فى الفصل الثانى عند تناوله للحدود والتعازير عرض للعقوبات الشرعية وأثرها فى حماية المجتمع ودرء الأخطار عنه من المجرمين والمنحرفين وتحقيق الأمن بين ربوع البلاد ، فهو وقاية وسياج أمان من الجرائم قبل وقوعها ، كما أنه بمثابة تطهير للمذنبين من الجرائم التى ارتكبوها . لهذا يمثل القصاص منزلة خاصة فى التشريع الجنائى الاسلامى .

قال ابن تيمية فى كتاب الحسبة (فالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لايتم إلا بالعقوبات الشرعية ، فإن الله يزع بالسلطان مالا يزع بالقرآن) .

وكان شيخ الاسلام مقاوماً عنيفاً للمفاسد الاجتماعية والسياسية فى عصره بسبب حماية بعض الأمراء لحفنة من المذنبين لتعطيل الحدود شارحاً مسئولية الأمة عن الأوضاع المنحرفة .

فصل المؤلف الحديث عن الخمر والزنا والسرقة وقطاع الطريق .

ومن ملاحظاتنا فى الفصل الثالث عن الأموال أنه أصر أيضاً على استخدام المفردات الأجنبية فاعتبر الزكاة ضريبة دينية . ولفظ الضريبة من المفردات الأجنبية — هى من الأخطاء التى لا يجوز السكوت عليها فى رأى الأستاذ الدكتور عيسى عبده — رحمه الله — لأنها تهدم الفواصل بين المفاهيم وقد تؤدى إلى صبغ الدراسات التقليدية الأصيلة بصبغة غربية أو شرقية ، والسكوت عليها يهون من شأن ثبات المسلمين على الأصول التى لايرقى اليها الشك بحجة التطوير والتمدين والسير مع الحضارة . ويقرر بوضوح وبعبارة ثابتة قطعية أن الزكاة ليست ضريبية وأن القول بمثل ذلك

لا يجدسنداً من العقل ولا من النقل، ذلك أن الضريبة تكليف مالى يفرضه ولى الأمر بما له من سيادة وفقاً لبعض النظريات السياسية استنادا إلى العقد الاجتماعى الذى طغت فكرته على عقول المسلمين فذهب البعض إلى أن ولى الأمر شيك للممول ومن ثم يولد الايراد مثقلا بحق الشريك أو بحق السيادة أو بالالزام التعاقدى وفقاً لما ذهب اليه جان جاك روسو ، ولا شأن للاسلام بهذه الأمور التى تؤلف جزءامن السياسة الوضعية بقواعدها الكلية والجزئية ومنها الشئون المالية، فمن المسلم به أن ولى الأمر يستطيع أن يفرض تكاليف مالية بالاضافة إلى العبادات المالية الثابتة فى الاسلام كالزكاة والصدقات والكفارات ، وينبنى على ذلك أن البلد الاسلامى قد يفرض الضرائب استنادا إلى أن ولى الأمر يقدر الامانة ويحملها على النحو الذى يرضه الله ، ولكن ليست الضرائب من من الزكاة ، والزكاة ليست ضريبة بل هى عبادة مالية وهى ركن من اركان الاسلام ، ثم يفصل الفروق بين الضرائب والزكاة فيلاحظ ما يلى :—

أولا : قد نفرض الضرائب وقد تلغى وقد ترفع نسبتها من الدخل ، ويجوز أن تلغى من أساسها ، أما أحكام الزكاة فثابتة ومستديمة وتقع فى خمس شعب تكفل الفقه بشرحها .

ثانياً : وعاء الضريبة الربح ، على حين أن وعاء الزكاة رأس المال هذا فى التجارة وفى الانعام تؤخذ الزكاة من رأس المال وفى الزروع تجبى الزكاة من المحاصيل ، وفى الكنوز وما فى بطن الأرض من ثروات تجبى على الثروة ، بالاضافة إلى أن مصدر التشريع الاسلامى هو الكتاب والسنة وما يضاف اليهما من مصادر ، على حين أن مصدر التشريع المالى ارادة الفرد وإن شئت فهى ارادة الحاكم .

ثالثاً : مصارف الزكاة ثابتة شرعاً وهى إن كانت منوعة إلا أن الأصل فيها أن انها سلوك ظاهرى يجد علته فى العبودية والطاعة لله جل شأنه على حين أن مصارف الضرائب قد تصلح من شأن الأمن وقد تفسد ، ونادراً ما يرعى ولى الأمر وجه الله فى توجيه مصارف الضرائب بل إن له دوافع منها تثبيت حكمه والقضاء على خصومه ومعارضيه الخ (١)

إلا أننا نضع أفكار المؤلف أمام المتخصصين فى الدراسات الاقتصادية كاعتباره أن الملكية لها وظيفة اجتماعية ، ومدى سلطة الدولة فى مصادرة الأموال ، وقد خلص لاووست إلى أن مذهب ابن تيمية الاقتصادى يتلخص فى تقييد حركة الفرد ونشاطه فى الربح والاكتساب والاستخدام لأن الاستقلال الفردى المطلق لا يحقق فائدة اجتماعية ، مقرراً فى النهاية إلى اخضاع ابن تيمية للنشاط الاقتصادى لغايات سامية تنبع من العقيدة والأخلاق .

• • •

(١) د. عيسى عبده — الاقتصاد الاسلامى — مدخل ومنهاج ط١٣٩٤ هـ — ١٩٧٤م ص٤١—٤٣

وختاماً نقدم جزيل الشكر لكل من شارك فى وضع الكتاب بين أيدى القراء ، من الإخوة الكرام الذين عاونونا ، ونخص بالذكر الأخ الأستاذ محمد الخيال والأستاذ مصطفى شرف صاحب مطابع السفير والعاملين بها .

ونسأل الله عز وجل أن يقبل عملنا ويجعله خالصاً لوجهه ، وأن يعفو عن الزلات ويقبل التوبة عما بدا من أخطاء فالتوفيق منه سبحانة والزلل من أنفسنا ومن الشيطان .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ......

مصطفى بن محمد حلمى

بسـم الله الرحمـــن الرحيم

القسم الاول

الدعائم العقدية فى الإجتماع السياسى

القسم الأول

الدعائم الدينية فى مذهب الإجتماع السياسى

الفصل الأول : الله

الفصل الثانى : النبي صلى الله عليه وسلم

الفصل الثالث : السلف

الفصل الرابع : أصول الفقه

الفصل الأول

الله

برغم أن غرضنا الرئيسى هو دراسة مذهب ابن تيمية الاجتماعى السياسى، فقد يستحيل علينا أن نحيط بأطراف هذا المذهب وأن نحدد مختلف الأفكار والمفاهيم التى يتضمنها بترتيبها المتسلسل من غير أن نستعرض بادىء ذى بدء أفكار ابن تيمية الجوهرية فى العقيدة [1] والنبوة والأصول التشريعية التى هى أساس لترتيب وتقسيم مجموع دراساته ومذهبه، ثم لتقويمها من جديد .

إن مذهب ابن تيمية الاجتماعى السياسى هو قبل كل شىء نظام للحكومة الدينية [أ] ، أو صاحبة التفويض الالهى théocratic ، كما أن منهجه نوع من التفسير ، فلا مفر إذن من أن نتأمل فى مبدأ الأمر التصور الذى ينبنى على أساسه مذهب ابن تيمية — ألا وهو حديثه عن الألوهية ذاتاً وصفاتاً [2] ، وذلك فى إطار القضايا التى يطرحها الجدل العقلى الاسلامى .

وسوف نتساءل على التوالى عن كيفية تصور ابن تيمية للعلاقة بين الذات والصفات ، ثم لطبيعة الصفات المختلفة ، وأخيراً لنوعية أفعال الله ، وهى التى

(أ) هذا المصطلح من وضع المؤلف طبقاً لتصوره لمرحلة من مراحل أنظمة الحكم فى أوروبا، ولكنه لا يتصل من قريب أو بعيد بنظام الحكم فى الاسلام ، اذ ليس فيه سلطة دينية بالمعنى الكهنوتى ، ولا سلطة زمنية منفصلة عن الدين ، بل السلطة واحدة ، تقوم على أساس الاسلام وتطبق الاسلام وحده ، لأن الاسلام دين ، والدولة جزء منه ، والسياسة وهى رعاية شؤون الناس — حكم شرعى من أحكامه .

تتجـلى إما فى فعل خلاق (خلق) وإما فى فعل تشريعى (أمر) [٣] ، أو باصطلاح شيخ الاسلام تمييزه بين الإرادة الـكونية (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) (٨٢ يس) ، والإرادة التشريعية .

١ — الذات والصفات

توجب العقيدة فى نظر ابن تيمية بألا نصف الله إلا بالعبارات التى وردت عنه أو عن رسوله [٤]. وعلى ذلك فان ابن تيمية ينطلق من القرآن مع إفراد عناية خاصة بسورة الإخلاص التى «تعادل ثلث القرآن» برغم إيجازها الشديد. (قل هو الله أحد * الله الصمد * لم يلد ولم يولد * ولم يكن له كفواً أحد)

وهـذه السورة فى الحقيقة تقرر أولا العقيدة الأساسية فى الاسلام ، ألا وهي « التوحيد » [٥] ، ثم تعلن عن عدم مشابهة الله المطلقة وتنزهه تعـالى عن وجـود نظير له مطلقـاً . وتبدأ العقيدة عند ابن تيمية بالتجريد ، فتؤكد فى إجمال أن الله – سبحانه وتعالى – « ليس كمثله شيء سواء فى ذاته أو فى صفاته أو فى أفعاله »

وهذا الوضع المبدئى الاساسى مقرر فى أصفى منابـع المذهب الحنبلى وهو موافق أيضاً للحـكمة فى موافقة النصوص ، وهي التى نجـدها عند أقدم من ألف فى العقائد أمثال مالك وعثمان بن سعيـد الدارمى [أ] ، الذين كانوا يمتنعون عن البحث فى (الـكيفية) فيما يتصل بالطبيعة الالهية [٦]. غير أن هذه الفـكرة لها طابع فلسفى ولها طابع أعمق عند ابن تيمية [٧] ، فبمقتضى نزعته

(أ) هذا الموقف المبدئى ليس مقرراً فى المذهب الحنبلى فحسب بل أن الفقهاء الأربعةاتفقوا على تقرير هذا الاصل متابعة للاتجاه السلفى .

الإنتخابية (أ) éclectisme يقر ابن تيمية (لكل مذهب بفضله) ، ويدمج في مذهبه الخاص هذه الفكرة التى وجدها عند جهم ، وهي فكرة بدت له فى غاية الخصوبة ، وتقوم على عدم المماثلة مطلقــا بين الله ، تعــالى ، وبين أى واحد من خلقه (ليس كمثله شيء) [٨] (ب) وترجع القوة التى يؤكد بها هذه القاعدة المبدئية إلى شدة معارضته لنزعة التشبيه العقلانية الموجودة فى الفلسفة ، التى ترى أن الله فــــكرة ، وبالتالى لوحدة الوجود الموجودة فى مدرسة ابن عربى وإذن فالله وحده هو الذى يعلم عن نفسه العلم الحقيقى لأن علم الرسول لم يــكن إلا علما ذاتيا وجزئيا . وهــكذا انطلق ابن تيمية من فــكرة عدم مشابهة الله ، ونجح فى توضيح مفهوم نسبيةعلم الانسان أكثر مما نجح سابقوه ، وبسط مفهوم النسبية هذا على مختلف المجالات فى نظرياته .

(أ) لا نقر المؤلف عن تسمية النزعة عند ابن تيمية بالنزعة الانتخابية ، اذ نرى انه فى نقده للآراء والفرق والمذاهب يفاضل بينها بالمقارنة بالاصول الشرعية ، وبالموازنة بعقائد السلف .

مع العلم بأن حقيقة عدم مماثلة الله سبحانه وتعالى لمخلوقاته مصدرها القرآن الكريم والسنة المطهرة ، وليس جهم بن صفوان كما ظن المؤلف .

(ب) كان الائمة – كما يذكر شيخ الاسلام – اذا سئلوا شيئا من صفات الله عز وجل لم ينفوا المعنى بل يثبتونه وينفون الكيفية . كقول مالك بن أنس لما سئل عن قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) كيف استوى ؟ فقال : الاستواء معلوم والكيف مجهول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ، وكذلك ربيعة قبله ، وقد تلقى الناس هذا الكلام بالقبول ، فليس فى أهل السنة من ينكره ، وقد بين أن الاستواء معلوم ، كما أن سائر ما أخبر به معلوم ، ولكن الكيفية لا تعلم ولا يجوز السؤال عنها . مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٣٢ ، ٣٣ ط صبيح ١٣٨٦ هـ – ١٩٦٦ م

بعد هذا تكون العقيدة عند ابن تيمية إيجابية ، فتأخذ هيئة المصالحة (أ) والتوفيق (٩) . أما الموضوعان اللذان يتم التوفيق بينهما فهما التجسيم الحرفى عند المشبهة ونفى صفات الله عند النفاة . ولقد أخذ ابن تيمية عن مذهب المشبهة العناية بالالتزام بحرفية النص ، وكذلك فكرة إثبات صفات متعدده لله . ومن هنا اتسم الحل الذى وضعه لبعض القضايا التقليدية فى العقيدة الاسلامية بطابع المحافظة بعض الشيء ، مما ساعده على نشر فكرته فى رفض مذهب التجسيم . فالقرآن يقرر أن الله استوى على العرش (١٠) ، وإليه تصعد ضراعة العباد ، وإليه تتجه الوجوه وترفع الأيدى فى الدعاء . وطبقا لكلمات الحديث فان الله « ينزل »(١١) كل ليلة إلى السماء الدنيا ويستمع لدعاء العباد. وأيضا فى الآخرة تقتصر رؤية (١٢) الله على الفائزين بالجنة .

ولقد قدمت المدارس الكلامية والفلسفية حلولا متنوعة لهذه القضايا بدأت من حرفية « الحشوية » إلى تأويل الباطنية .

أما رد ابن تيمية فقد كان واحداً فى قضايا عرش الله ونزوله ورؤيته ، ومضمونه أنها كلها « حق » ، أما الكيفية فلا ندرى عنها شيئا ، والايمان بها واجب ، أما محاولة الكشف عن سرها فهى بدعة خطيرة .

وأما القضية الثانية : قضية نفى صفات الله ، فقد فندها ابن تيمية بأقسى شدة عرفتها مؤلفات العقيدة الإسلامية ، وذلك بعد أن ذاعت ذيوعا كبيراً ،

(أ) إننا مضطرون لتأكيد ما سبق بيانه فننفى فكرة التوفيق ، أو النزعة الانتخابية التى فهمها المؤلف خطأ ، فقد عارض ابن تيمية نفاة الصفات الالهية والمجسمة جميعاً ، لمخالفتهم لما قرره القرآن الكريم وورد بالسنة النبوية .

وكان لها أثرها — الذى يمكن للباحث الكشف عنه — فى المذاهب المتنوعة ، وكان هذا مع تمسكه بفكرة عدم مماثلة الله تعالى مطلقا لمخلوقاته .

ومن المعلوم كيف تمكن جهم [١٣] بأسلوب جدلى متطور ، وعن طريق النفى ، من تعريف تنزه وتعالى الذات الالهية la transcendence وكانت نقطة البداية عنده فى ذلك هي سورة الاخلاص .

وأخذ المعتزلة بفكرته من بعده ، كما استمرت بعد ذلك فى مذهب الفلسفة الإسلامية العقلية ، فلقد نفى الفارابى [١٤] وجود الصفات ، واقتصرت الذات الإلهية فى نظره على فكرة بسيطة خالية من أى مضمون ، ثم تناول ابن سينا فكرة الفارابى عن الله وعمقها ، وأصبح مفهوم (الله) فى نظره خلواً من كل المقولات العقلية ، فهو ليس له كفء ، ولا نقيض ، ولا جنس ، ولا نوع ولا يمكن لتعريف أن يحيط به ، كما أنه يخرج عن حدود المكان والزمان .

وأثرت هذه الآراء فى تكوين عقيدة ابن رشد ، فقد فسر نفى الصفات بطريقة أخرى ، ولكن كان ذلك بحيث حافظ على مبدأ عدم مماثلة الذات الالهية ، وعلى وحدانية الله المنزهة عن كل تركيب ، وأخيراً على أفعاله التى توصف بالحتمية المنطقية .

وكان نقد ابن تيمية فى مبدأ الأمر موضوعياً [١٥] ، ثم صار بعد ذلك تاريخياً ، فقد رد ابن تيمية مذهب المعطلة إلى مؤسسه الأول ، وهو « الساحر اليهودى ، الذى أراد أن يسحر النبى » ، وذكر أن الذى نقله عنه هو جعد بن درهم ، وتابعه عليه جهم بن صفوان ، ثم ذاع المذهب مع ضعف الخلافة الأموية ، فقد كان دائماً وراء كل تفكك مذهبي وكل أزمة سياسية فى

الإسلام (١٦) مؤامرة أو مؤثرات أجنبية ، وقد كان نقد ابن تيمية يقوم غالباً على تحليل جدلي ، فالتجسيم كامن فى رأيه بشكل لا شعورى فى أصل مذهب الجهمية الذى ينفى صفات الله ، وذلك لأنه قد استحال عليهم تصور الصفات الالهية بغير قياسها على معطيات الحواس وبتعبير دقيق قيم من تعبيراته الحاسمة فى ردوده الجدلية على الفرق ، استطاع ابن تيمية أن يخلص إلى أن كل واحد من أنصار التعطيل هو واحد من المشبهة المجسمة ، أى (كل معطل مشبه) (١٧). وبوصفه عالماً فى الأخلاق وفقيهاً أكثر مما هو عالم فى التوحيد ، فإن ابن تيمية يحكم على الآراء استناداً إلى وظيفتها وقيمتها العملية (أ) فالإله اللانهائى والمجرد من الصفات الذى يتصوره الجهمية ، يمكن أن يشبه العدم أو الفراغ . ولا يمكنه أن يشبع الورع العملى عند المؤمنين ، لأن حياتهم الروحية تفترض إلهاً يتصف بالعناية وبالمحبة ، وتتسع رحمته حتى تلبى أبسط رغبات الحياة اليومية وأكثرها سذاجة . تتفق إذن عقيدة الجهمية مع إلحاد الملاحدة ومادية الدهريين . وهذه العقيدة موجودة فى أساس حلولية ابن عربى ، فقد ترتب على المبالغة فى تفريغ مفهوم الإله من أى تحديد إيجابى أنه لم يبق فى نهاية المطاف - إذا رفضنا أن ننفى وجود الله - إلا أن نقرر وجود الله فى كل مكان وأن ندمج الخالق والمخلوق (١٨)

ومذهب ابن تيمية من مذاهب الصفاتية (١٩) . وهو تعبير استخدمه

(أ) إن لم يكن ابن تيمية عالم توحيد ، فمن ؟! .

أما الربط بين الآراء ووظيفتها وقيمتها العملية فهو تصور فى ذهن المؤلف ولم يدر بخلد شيخ الاسلام ، لأنه كان محكوما بمنهجه السلفى . (راجع مقدمة الجزء الأول)

الاولى القول بانه تابع السلف . قال الشهر ستانى فى تعريفه للفظ (الصفاتية) : =

بمعنيين مختلفين : فأحياناً يقصد به الذين يعتبرون الصفات حقائق لهـا وجود إيجابى (القدماء) ، وأحيانا أخرى يعنى به علماء التوحيد الذين يـــكتفون بتأكيد وجود صفات متعددة لله . وهنا أيضا نجـــد أن الخلاف كبير فى علم التوحيد الاسلامى . فاعتماداً على منهجه العام فى العرض والنقد تناول ابن تيمية قضية الذات والصفـات من منشئها . فاعتبر « مقالات الاسلاميين » للأشعرى أفضل عرض للعقيدة داخل المذاهب [٢٠] وهـذا يقتضى الرجوع إلى أقدم أفكار الفرق فى مجال السنة لـكي نتبين موقف ابن تيمية .

ومن المعلوم أن التفرقة بين صفات الذات وصفات الأفعال التى قررهاجهم

= « اعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية : من العلم ، والقدرة والحياة ، والارادة،والسمع ، والبصر ، والكلام ، والجلال،والاكرام ، والجود،والإنعام والعزة،والعظمة ، ولا يفرقون بين صفات الذات ، وصفات الفعل ، بل يسوقون الكلام سوقا واحدا ، وكذلك يثبتون صفات خبرية ، مثل اليدين والوجه ولا يؤولون ذلك إلا أنهم يقولون هذه الصفات قد وردت فى الشرع فنسميها صفات خبرية . ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات ، والسلف يثبتون ، سمى السلف : صفاتية ، والمعتزلة : معطلة » .الملل والنحل ج ١ ص ٩٥ ط صبيح ١٣٤٧ ﻫ

وعندما يذكر ابن تيمية السلف يقصد الصحابة والتابعين وتابعيهم الى عبد الله بن المبارك وأحمد بن حنبل والبخارى صاحب الصحيح وأمثالهم (شرح العقيدة الاصفهانية ص ٦٠) .

وقد اجتهد فى البحث والتنقيب عن رأى السلف ومن تابعهم كأئمة أهل الحديث وأمثال أبى اسماعيل الانصارى وابن عبد البر وأصحاب أحمد كالخلال وصاحبه أبى حامد وداود الاصفهانى وأتباعه ، متخذا من اجماعهم حجة إزاء المخالفين .

قال (والله يعلم انى بعد البحث التام ومطابقة ما أمكن من كلام السلف ، ما رأيت كلام أحد منهم يدل نصاً ولا ظاهرا ولا بالقرائن – على نفى الصفات الخبرية .(مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٤٧٠ – ٤٧١) .

موجودة فى أساس المذاهب على اختلافها ولقد صيغت هذه التفرقة «بموقف الله تجاه نفسه وموقفه تجـاه الخلق» [٢١] . ومن جهة أخرى فان نظرية (أ) الـكلابية [٢٢] أدخلت مفهوم «الصفات العليا» التى توجد—مع كونها أزلية — بين صفات الذات وصفات الأفعال ، وهذه الصفات العليا ليست إلا «معنى» فى مفهوم الله . ولقد تحقق التوفيق. بمعرفة الكرامية[٢٣] بالإلتجاء إلى مفهوم جديد هو «خلق فى الذات» (إحداث فى الذات) . الله جوهر واحد وبسيط. وجميع الصفات الأزلية فى كونها مع الله لا تتجلى إلا بالانتقال من القوة إلى الفعل . ويرى السالمية [٢٤] أن الله «يتجلى» بخلقه لمخلوقاته . ويفضى هـــذا الاعتقاد إلىالتأكيد المتناقض لكمالالله ولوجوده فى كل مكانفى آنواحد[٢٥] . وتقف عقيدة ابن تيمية فى معارضة تامة لتصورية (ب) conceptualisme الـكلابية — التى نقل الأشعرى بعضهـــا — وتميل إلى الاقتراب من نظريات الـــكرامية وبدرجـة أقل من السالمية . وسوف تبرز نزعة مذهبـه للتوفيق syncrétisme فى طريقته فى تصور علاقة الذات بالصفـــات ثم ترتيب الصفات الرئيسية (ب) .

إن قضية علاقة الذات بالصفات هى قضية علاقة الواحد بالتعدد بعد انتقالها إلى مجال العقيدة . فقد كان دائمـا لعلم التوحيد الإسلامى وللفلسفة الإسلامية فكرة رياضيةعنالوحدانية وأنها اعتبرا التعدد ثانويا ومشتقامن الحقيقة réel.

(أ) معارضته لآراء الكلابية عن كلام الله عز وجل إذ انهم أول من ميز بين الكلام النفسى الذاتى والحروف والاصوات . (ينظر مقالات الاسلاميين للاشعرى)

(ب) إن أفضل منهج لبيان رأى ابن تيمية فى الالهيات هو الاستشهاد بالنصوص الواردة عنه نفسها بدلا من تلمسها لدى الفرق المختلفة كما يصر المؤلف .

ويرى الأشعرى أن الله واحـد فى ذاته وهو لا يتعدد إلا فى مظـاهر أفعاله تجاهنا . ومن هنا نشأت التفرقة بين صفات الذات وصفات الأفعال. وعلى هذا الأساس يبدو علم الإنسان وكأنه عامل يبذر التنوع فى الأمور — وهو تنوع ذاتى لأن الحقيقة يستحيل معرفتها فى حد ذاتها . ولقد حافظت الفلسفة دائمـا على وحدانية الله الأساسية ونسبت جميع صفات الله إلى المعرفة . وتحاول نظرية الفيض ، ونظرية العقول العشرة أن تعالج فلسفيا العلاقة بين الله والعالم فجعلت هذه العقول وسطاء بين الله وبين العالم المخلوق بوصفه كونا متسلسلا فقدمت بذلك تفسيراً للانتقال من وحدانية الله غير المشروطة إلى تنوع المخلوقات اللانهائى للحقيقة .

ويظهر أن ابن تيمية قد أجاد فهمه لهـــذه النظرية. إذ عدها من قبيل الماهيـــات العقليـة المجردة ، فهى مجرد افتراض ذهنى لا وجـود عينى له فى الواقع (أ)[٢٦] .

والمؤكد أن مذهبه يتمسك بقوة لا تقل عن قوة الفلاسفة، بضرورة الحفاظ على مبــــدأ وحدانية الذات الإلهية . ويرفض أن يتصور أن هذه الوحدانية تتنـاقض مع التنوع ، ويستبدل بتصور الوحدانية الرياضى تصوراً عضويا . فالله واحد ومتعدد فى نفس الوقت[٢٧] : « الذات واحدة والصفات متعددة » وهكذا يظهر أن مما يناقض المنطق ومعطيات التجربة الشخصية ، أن نتصور ذاتاً مجردة من صفاتها أو صفة « ليس لها محل » فى ذات[٢٨]. إن هذا التصور الكلى بما يتضمنه فى آن واحد من وحدانية وتعدد ، ويفسر الضمير مفهومه

(أ) وفى مواضع كثيرة من كتبه يجد ابن تيمية لهذه النظرية جذوراً عند فلاسفة اليونان . فيصفهم بأنهم من عبدة الكواكب كارسطو وذويه وان نظرية العقول العشرة هى انعكاس لمعتقداتهم فى تأليه الكواكب .

الأول هـو بمثـابة حجـر الأساس فى مذهب ابن تيميـة . فنجده عنده فى النبوة وفى الأصول وفى الاجتماع السياسى ومن باب أولى فى الأخلاق .

ومن هنا وجب الرد على مجموعة أولى من القضايا هي قضية عدد الصفات . فهل صفات الله محدودة العدد ؟ كان الحل الذى قبلته غالبية علماء أصول الدين الجدليين يمكن تلخيصه فيما يلي : حدد ابن كلاب عدد الصفات العليا الوسيطة بين الذات والأفعال بعشر هي القدرة والعلم والحياة والثبات والخلود والسمع والبصر والكلام والإرادة والكراهة nolonté . وخفض الأشعرى عددها إلى سبع هي العلم والقدرة والحياة والإرادة وهي كلها معان بسيطة ثم السمع والبصر والكلام وأعد الباقلانى قائمة بها خمس عشرة صفة سابقة فى خلودها . أما السالمية فان عدد الصفات عندهم غير (أ) محدود [٢٩] . وهو موقف ابن تيمية. ففضلا عن أنه يدمج مع الصفات مفاهيم اعتبرها علماء العقيدة تابعة لذات الله أو لأفعـاله ، فانه يؤكد أن العقل عاجز عن أن يحيط بثراء الحقيقة الذى لا ينضب . وهذا التعدد اللانهائى ألا يمكن إرجاعه إلى الوحدة ، أو على الأقل إلى بعض الصفات الجوهرية التى تتولد عنها الصفات الأخرى بطريقة التركيب أو التأليف synthése [٣٠] وعلى هـذا أرجـع الفـارابى وابن سينـا جميع

(أ) ان عرض لاووست للقضية بهذة الصورة يجعلنا نفهم افتقاد السلف للنظرة الصحيحة لمسألة الصفات الالهية ، ثم جاء علماء الكلام بما عجز عنه السلف !! وهذا غير صحيح كما أثبته شيخ الاسلام (فالذى اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها أن يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل ، فانه قد علم بالشرع مع العقل ان الله تعالى ليس كمثله شيء لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله) .

(شرح العقيدة الاصفهانية ص ٨) .

الصفات إلى وحدة فكرة « خالصة » . أما ابن تيمية فانه يرى أن التعدد لا يمكن أن يرجع إلى الوحدة ، كما أن الوحدة لا تشتق من التعدد . أما نظريته عن المعرفة — وبرغم أنها كانت لا زالت في بداية تكوينها وبرغم تعارضها الصارخ في بعض مظاهرها (أ) مع النزعة العقلانية — فهى تحرص على إثبات أن العقل لا يحيط بالحقيقة إلا بإضعافها و بتحويلها إلى مجموعة من المماثلات والتجريدات ، وينتهى إلى نزعة تعدد مثلها الأعلى هو اكتشاف المظاهر المتعددة للحقيقة وثرائها اللانهائى وذلك عن طريق معرفة متدرجة عن الفردى والخاص .

إن صفات الله — نظراً للترابط المتبادل الذى يجمع بين الذات والصفة — هى (ب) صفات كمال[٣١]، سواء توصلنا إلى هذا الكمال بطريقة موضوعية بالنسبة

(أ) لا نستطيع ايجاد عذر للمؤلف فى حكمه على نظرية المعرفة عند ابن تيمية بتعارضها مع النزعة العقلانية ، بينما كتاباته كلها تؤكد توافق الأدلة الشرعية مع الادلة العقلية كما أوضحنا فى المقدمة ، ونعود فنختصر رأيه فى هذه الكلمة الموجزة ، قال (وقد ذكر الآمدى ثلاثة أقوال فى طرق العلم : قيل بالعقل فقط والسمع لا يحصل به كقول الرازى، وقيل بالسمع فقط وهو الكتاب والسنة ، وقيل بكل منهما ، رجح هذا وهو الصحيح . ويقصد بذلك موضوع النزاع فى معرفة الله وتوحيده و أصول الدين . (ص ١٧٣ — ١٧٤ النبوات)

(ب) استخدم ابن تيمية قياس الأولى فى اثبات الصفات والأفعال الالهية كالسمع والبصر والكلام ونحو ذلك حيث يجب اتصاف الله سبحانه وتعالى بصفات الكمال دون النقص ، وعلى هذا يقول :

(كل كمال يثبت لمخلوق من غير أن يكون فيه نقص بوجه من الوجوه ، فالخالق تعالى أولى به . وكل نقص تنزه عنه مخلوق فالخالق سبحانه أولى بتنزيهه عنه) موافقة صريح المعقول ج ٢ ص ١١٢

لله ذاته ، أو قدرناها بالنظر إلى إجلال الإنسان لله . وهكذا ترتبط قضية الصفات بقضية الأسماء (٣٢) . ويرى ابن تيمية أنه ليس هناك انسجام حقيقي بين الصفات والأسماء : فالمفهومان غير متطابقين بأى حال من الأحوال .

ويشير ابن تيمية إلى أن القرآن لم ينسب إلى الله إسمى « المريد » و « المتكلم » (أ) ولا شك أنه ينبغى أن نفهم من ذلك — كما سنرى — أن الإرادة والكلام (ب) صفتان جوهريتان إلى درجة أننا نجدهما فى جميع الصفات الأخرى . ومع ذلك فانهما لا يتضمنان — من وجهة نظر النسبية الإنسانية — أى تقدير ذى قيمة . فان كل عمل للارادة أو كل كلمة لا تستوجب الحمد أو الذم . ولا ينبغى لأى مؤمن وهو فى خشوع صلواته الشرعية أو دعواته الشخصية أن يدعو الله بهذين الإسمين . وهكذا تتحدد وظيفة أسماء الله ومضمونها أن كل اسم من الأسماء يعبر عن صفة كمال تتناسب مع قيمة فعلية فى مراتب التقديرات الانسانية . وهذه الوظيفة مزدوجة . فهى من جهة تسمح بأن تسند كل

(أ) يذكر ابن تيمية ان تسمية الله سبحانه بأنه مريد وانه متكلم ، فان هذين الاسمين لم يردا فى القرآن ولا فى الاسماء الحسنى المعروفة ومعناهما حق ولكن الاسماء الحسنى المعروفة هى التى يدعى الله بها وهى التى جاءت فى الكتاب والسنة وهى التى تقتضى المدح والثناء بنفسها .

(شرح العقيدة الأصفهانية ص ٣)

(ب) تكتنف أفكار المؤلف فى هاتين الصفتين كثيرا من الغموض ، بالرغم من وضوح فكرة شيخ الاسلام عنها . ونكتفى بإيراد نصاً مختصراً يتضمن حديث الشيخ ، فقد ذهب الى ان (ما يوصف به الرب من الكلام والإرادة فقد دلت عليه أسماؤه الحسنى وقد اتفق سلف الامة وأئمتها على أن الله تعالى متكلم بكلام قائم به ، وان كلامه غير مخلوق ، وانه مريد بارادة قائمة به وان إرادته ليست مخلوقة) . (نفس المصدر السابق ص ٤) .

صفة من صفات الكمال إلى نص أى إلى معطيات صادرة عن الله ، إذ يستحيل على إشراقات العقل وحدها أن تحدد هذه الصفات(أ). ومن جهة أخرى تؤكد عدم (irréductibilité) الإنقاصية المطلقة للمثل الأعلى وللحدث . ولا شك أن ابن تيمية — وهو يبحث نظرية الأسماء — كان يفكر فى ابن عربى الذى لايفصل بين الإرادة بمعناها الواسع والإرادة المعيارية [٣٣] (الأرادة والمشيئة) واستطاع بذلك أن يستبعد التمييز بين عمل الله الخلاق (خلق) وعمله التشريعى (أمر) ، والذى يجيز الانتقال من (descriptif) الوصفى إلى (normatif) المعيارى وأن يدمج مجموعة من الحقائق فى مراتب من القيم ، وأن يتوصل فى النهاية إلى نفى القيم وإلى الإنهزامية فى الخضوع للحدث .

(أ) ماهذا الخلط ؟ إن آراء شيخ الاسلام واضحة تماماً لأنها مستمدة من كتاب الله سبحانه وتعالى ، وهو فى حديثه عن الصفات الالهية كان ملتزماً تماماً بما أورده الكتاب الحكيم .

ولنتركه يتكلم فى هذا الموضوع الذى أشبعه شرحاً وتوضيحاً .

قال فى كتابه (اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم) :

(والله تعالى يخبر فى كتابه : أنه حى ، قيوم ، عليم ، حكيم ، غفور ، رحيم ، سميع بصير ، على ، عظيم خلق السموات والأرض ومابينهما فى ستة أيام ثم استوى على العرش ، وكلم موسى تكليما . وتجلى للجبل فجعله دكا ، يرضى عن المؤمنين ويغضب على الكافرين . إلى أمثال ذلك من الأسماء والصفات —.

ويقول فى النفس (ليس كمثله شىء) ٤٢ : ١١

(ولم يكن له كفواً أحد) ١١٢ : ٤

(هل تعلم له سميا) ١٩ : ٦٥

(فلاتجعلوا لله أنداداً) ٢ : ٢٢

فنفى بذلك أن تكون صفاته كصفات المخلوقين وأنه ليس كمثله شىء ، لا فى نفسه المقدسة المذكورة بأسمائه وصفاته ، ولا فى شىء من صفاته وأفعاله . قال تعالى «سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً ، تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن . وان من شىء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليما غفورا » ١٦ : ٤٣ .

ص ٤٦٦ / ٤٦٧ مطبعة السنة ١٣٦٩هـ = ١٩٥٠م .

لقد تعرضنا الآن لقضية جديدة هي قضية تفاضل الصفات[٣٤] . ولقد كان لعقيدة الصفاتية التقليدية دائما بعض النفور من تصوروجود تفاضل بين الصفات باعتبار أن الصفاتية قد خضعوا لحرفية أهل الحديث وأنهم سلموا – بعكس الجهمية والمعتزلة – بتعدد صفات الله . فلا يليق بكمال الله أن يتضمن درجات . فضلا عن أن هذه الصفات متطابقة بعضها مع بعض بينما التفاضل يفترض وجود فرق بينها فى الطبيعة . إن هذه العقيدة وهى على هذه الدرجة من العقلانية ليس لها محل فى مذهب ابن تيمية الإدارى التعددى الوظيفي . بل إن مفهومى (التعدد) و (التفاضل) قد أصبحا فى نظره غير قابلين للانفصال مما اضطر معه ابن تيمية إلى أن يخصص بحثا مطولا هو (جواب أهل الإيمان) لكي يثبت أنه ينبغى تقرير التفاضل بين الصفات المختلفة . ويستحق بحث كتاب «جواب أهل الإيمان» الجدلى أن نعرض مضمونه هنا . فقد اقتصر على إغراق النظريات المخالفة بطوفان من النصوص الشرعية (أ) . وأخضع مفهوم التطابق للمراجعة والنقد أمام حقائق التجربة الذاتية كما فعل فى التصور الحسابى للوحدة . ويخلص إلى فكرة أن أى تفاضل لا يقتضى وجود فروق فى الطبيعة وانما يتطلب تنوعا فى مشاركة العوامل التى يتكون منها التناسق النهائى للكل . ولقد أدخل بذلك مفهوما جديدا هو مفهوم الوظيفة أو باستخدام عباراته – مفهوم « المقصود » الذى صار أحد الأفكار التى تميز بها مذهب ابن تيمية . وفى نفس الوقت يختفى التمييز الذى قرره علماء الجدل بين صفات الذات وصفات الأفعال : ففى نزعة ابن تيمية الإرادية تبدو صفات الذات وصفات الأفعال مرتبطة ارتباطا لا انفصام معه[٣٥] .

(أ) لم يغرقها بالنصوص الشرعية بل دحضها وأماط اللثام عن زيفها بهذا المنهج المقارن .

٢ — الصفات الجوهرية

كثر الاختلاف بين المتكلمين المسلمين عن الصفات الالهية وأيها « أقرب إلي الذات » (أخص الصفات) (أ) . وقال الجبائى إنها « البقاء » ، وقال أبو هاشم والباقلانى والجوينى إنها « القدرة » ، وقال الحسن البصرى[٣٦] إنها « العلم » . ويرى ابن تيمية أن هذه الصفة هي « الإرادة »[٣٧] . ولقد ثار ابن تيمية فى هذه النقطة الجديدة على النزعة العقلانية للفلسفة الكلامية التى أرجعت الإرادة إلي العقل بفضل الفارابى وابن سينا . والواقع أن هذين الفيلسوفين لا يعتبران الإرادة عنصراً أصلياً للذات الإلهية — برغم أنه لا يحدث شيء فى هذا العالم إلا بموافقة الله . لأن هذه الموافقة تتحول بدورها إلى مجرد فكرة . ولم تحظ بتأييد ابن تيمية أيضا النزعة العقلانية المعتدلة عند الرازى وتلميذه الأصفهانى . فلا شك أن هذين العالمين يؤكدان وجود إرادة فى الله لا تتحول إلى صفة أخرى . ولكن ابن تيمية لم يسلم بالمنزلة التى حددها لصفة الإرادة داخل مجموعة الصفات ولا بأسلوب الاستدلال الذى اعتمدا عليه . إذ أن تأكيد الإرادة يكون فى هذه الحالة بأدلة شكلية . فيقول الرازى إن العقل يريدنا أن نقرر أن لله سلطة (ب) تتمثل فى أنه يلحق بكل ذات أحداثاً

(أ) المصطلح المستخدم فى علم الكلام وهو صفات الذات « كالحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام للتمييز بينها وبين صفات الأفعال كالخلق والنزول والإتيان .

(ب) استعرض ابن تيمية الأقوال المختلفة فى الارادة الالهية ونقدها ، ثم بتغير القول الصحيح على الوجه التالى :—

« وهو سبحانه إذا أراد شيئاً من ذلك فللناس فيها أقوال :

قيل : الارادة قديمة أزلية واحدة ، وإنما يتجدد تعلقها بالمراد ونسبتها إلى الجميع واحدة ، ولكن من خواص الإرادة أنها تخصص بلا مخصص . فهذا قول ابن كلاب ، والأشعرى ، ومن تابعهما .

=

تبرز فرديتها . ويرى ابن تيمية أن الإرادة قبل أن تكون ضرورة منطقية — هي حقيقة واقعة فى التجربة الشخصية . وهو لا يسعه — مثل الأصفهانى — أن يعتبرها آخر الصفات العقلية التى تأتى فى الترتيب بعد صفة الحياة مباشرة، وقبل صفة الكلام التى هي أولى الصفات المقررة بالوحي . والواقع أن الإرادة فى نظره هي الشرط اللازم لظهور أى فعل من أفعال الله بل ولوجود الصفات الأخرى ذاتها . فلا غنى عنها فى الفعل الخلاق (تكوين) لأن الله يخلق بالإرادة وليس بطبعه . وهى لا تقل أهمية فى عمـــل الله التشريعى (تشريع)، لأن الفقه الناتج عن هذا النشاط هو نظام من الأوامر والنواهي[٣٨] ومن هنا كان التمييز الذى يقرره ابن تيمية بمجموعة اصطلاحات — قد تكون غير دقيقة أحياناً — بين الإرادة الخلاقة بمعناها الواسع (المشيئة) وبين الإرادة

= وكثير من العقلاء يقول : إن هذا فساده معلوم بالاضطرار ، حتى قال أبو البركات : ليس فى العقلاء من قال بهذا .

والقول الثانى : قول من يقول بارادة واحدة قديمة مثل هؤلاء ، لكن يقول : تحدث عن تجدد الأفعال إرادات فى ذاته بتلك المشيئة القديمة ، كما تقوله الكرمية وغيرهم .

وهؤلاء أقرب من حيث أثبتوا إرادات الأفعال . ولكن يلزمهم ما لزم أولئك من حيث أثبتوا حوادث بلا سبب حادث ، وتخصيصات بلا مخصص .

والقول الثالث : قول الجهمية والمعتزلة الذين ينفون قيام الارادة به ، ثم إما أن يقولوا وبنفس الإرادة ، أو يفسر ونها بنفس الأمر من الفعل .

وكل هذه الأقوال قد علم أيضاً فسادها .

والقول الرابع : إنه لم يزل مريداً بارادات متعاقبة ، فنوع الارادة قديم ، وأما إرادة الشىء المعين فانما يريده فى وقته .

وهو سبحانه يقدر الأشياء ويكتبها ، ثم بعد ذلك يخلقها . فهو إذا قدرها علم ما سيفعله ، وأراد فعله فى الوقت المستقبل ، لكن لم يرد فعله فى تلك الحال ، فاذا جاء وقته أراد فعله .

فالأول عزم ، والثانى قصد .

تفسير شيخ الاسلام ابن تيمية ص ٢٤٠: ٢٤١.

المعيارية (الإرادة) وذلك اقتداء بالسالمية وبعكس واحدية ابن عربى .

«والعلم» (٣٩) بعد الإرادة من الصفات التى أثارت أكثر القضايافى الجدل العقلى الإسلامى . فيؤكد جهم بعد الأشعرى - بلا قيد أو تحفظ ـ لانهائية علم الله الذى يعلم مقدما كل ما سوف يقع فى الكون وينفذ علمه إلى أدق أسرار النفوس . بينما يستبعد المعتزلة من علم الله الأفعال الإنسانية الحرة ويقصرون هذا العلم على المواد والكليات universeaux . وترى فلسفة الفارابى وابن سينا أن الله يعلم هذا الكون فى النطاق الذى يعلم فيه ذاته ، فهو لا يحيط إلا بما هو عام ولا يعلم الفردى (أ) . أما ابن تيمية فيقرر أن لله علماً لا نهائيا يحيط بالكليات فضلا عن أدق مشاعر المخلوقات وأخفى أعمالها وذلك حتى يتمكن من أن يوقع عليهم الجزاء العادل إن خيراً فخير وإن شراً فشر .

أما صفة القوة(٤٠) (القدرة) فهى مصاغة صياغة غاية الأصالة فى مذهب ابن تيمية . فالقرآن يؤكد قوة الله القاهرة وينسب إليه صفات العدل والخير والرحمة. ويشير ابن تيمية إلىأن الإنسان مسئول مسئولية كاملة عن أفعاله . وللوصول إلى حل لهذا (ب) التناقض الظاهر لم يلتزم ابن تيمية

(أ) يقصد إنكار الفلاسفة علم الله عز وجل بالجزئيات .

(ب)لفظ (التناقض) من الألفاظ التى استخدمها بعض المستشرقين بسبب عدم تدبرهم للقرآن . وقد وردت الآيات القرآنية للرد على أمثال هؤلاء . فان الله تعالى قال (أفلا يتدبرون القرآن ؟ ولوكان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) ٨٢ النساء . وقال (أفلم يدبروا القول) ؟ ٦٨ المؤمنون وقال (كتاب أنزلناه اليك مبارك ليدبروا آياته ، وليتذكر أولوا الألباب ٢٩ ص وقال (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) ٢٤ سورة محمد ، فأمر بتدبر الكتاب كله .

بالمعطيات القرآنية وحدها وإنما قام بإجراء نقد شامل للحلول التى طرحتها المذاهب المختلفة . وهناك اتجاهان متعارضان يقفان وجهاً لوجه ويصفهما ابن تيمية بالقدرية . أحدهما (ويسميه أيضا القدرية المجبرة ونادراً الجبرية) (٤١)، يجمع بين الجهيمية والأشاعرة ويتصور أن قوة الله قوة تحكمية تابعة لهوى قاهر . فالإله إذا اتصف بالشفقة أو حتى بمجرد العدل فإن قوته القاهرة عندذلك تختفى وتتوارى ولا قيمة للآلام التى تعانيها مخلوقاته الضعيفة بغير جريرة جبروته وسلطانه . فليس أمام الإنسان إلا أن يرضى بأن يكون آلة ذات شعور . أما الفريق الثانى (ويسميهم ابن تيمية العدلية) ومنهم المعتزلة والفلاسفة والشيعة ، فإنهم يقررون أن الإنسان حر فى تصرفاته ، ولا يستسيغون أن يعاقب الله الناس أو يثيبهم على أعمال كان هو وحده الذى أرادها . فضلا عن أن الإله وهو فى قوته القاهرة إذا وقع منه عذاب على برىء بدافع الهوى ، فإنه يدفع الشعور الفطرى بالعدل إلى الثورة ،

= وقد عالج علماء السلف هذا الموضوع باستفاضة وكثرت مؤلفاتهم ، مثل كتاب (الرد على الجهيمة والزنادقة) للامام أحمد بن حنبل ، و(تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة) .

موجز ابن تيمية عرض أسباب الادعاء وأهله بقوله :

(وأن يجوز أن يقال فى بعض الآيات أنه مشكل ومتشابه إذا ظن أنه يخالف غيره من الآيات المحكمة البينة ، فاذا جاءت نصوص بينة محكمة بأمر وجاء نص آخر يظن أن ظاهره يخالف ذلك يقال فى هذا أنه يرد به المتشابه إلى المحكم ، أما إذا نطق الكتاب أو السنة بمعنى واحد لم يجز أن يجعل ما يضاد ذلك المعنى هو الأصل ، ويجعل ما فى القرآن والسنة مشكلا متشابهاً ، فلا يقبل يجادل عليه. نعم، قد يشكل على كثير من الناس نصوص لا يفهمونها فتكون مشكلة بالنسبة اليهم لعجز فهمهم عن معانيها ، ولا يجوز أن يكون فى القرآن ما يخالف صريح العقل أو الحس ، إلا وفى القرآن بيان معناه ، فان القرآن جعله الله شفاء لما فى الصدور وبياناً للناس فلا يجوز أن يكون بخلاف ذلك) تفسير سورة الاخلاص ص ٦٤

ويهدم أساس وجود الأديان ، وبالتالى مبدأ المحافظة على القيم . ويرى ابن تيمية أن كلا الاتجاهين غير مقبول . فقد أخطأ كل منهما فى إنكار أحد عنصرى القضية إذ تخلى أحدهما عن العدل من أجل القوة والثانى عن القوة من أجل العدل . فحاول مذهبه أن يكون وسطاً وتوفيقاً بين المذهبين السالفين .

ولقد قدمت حلول مختلفة لمحاولة تحقيق المصالحة . فعرض الأشعرى فكرة اكتساب [٤٢] الإنسان للأعمال المرادة من الله . بينما اكتفى الماتوريدى بأن ترك للانسان مجرد وهم عن الحرية ، عندما أشار إلى أن الضمير يميز بين القرار المسبب وبين العمل اللا إرادى شبه الواعى .[٤٣] وقيل إن الله هو خالق أعمال الإنسان العادلة والحسنة وأن الانسان مسئول عن المعاصى التى تصدر منه . ولقد وقف ابن تيمية بالمرصاد لكل محاولات التوفيق السالفة وبين لنا أسباب ذلك . فان (أ) الاكتساب الذى قرره الأشعرى هو من الغموض بحيث يبرر النقد الذى وجه إليه . وأورد بالمنهاج

(أ) يقصد فكرة الكسب التى قال بها الأشعرى ، ويحددها الشهرستانى على النحو التالى :

« ... لا تأثير للقدرة الحادثة فى الأحداث لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض ..

غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا أراد العبد وتجرد له ، ويسمى هذا الفعل كسباً ، فيكون خلقاً من الله تعالى : ابداعاً واحداثاً وكسباً من العبد : حصولا تحت قدرته » ..

الملل والنحل حـ١ ص ٨٨ : ٨٩ .

ويعلق ابن تيمية على ذلك بقوله (الكسب الذى اثبتموه لا تعقل حقيقته) ثم يبين عقيدة أهل السنة والجماعة إذ يعتقدون أن العبد فاعل لفعله حقيقة ، بخلاف جمهور الأشعرية القائلين أنه فاعل مجازاً وليس حقيقة (كتاب الصفدية حـ١ ص ١٥٢) .

بعض أبيات الشعر التى تسخر من هذه الفكرة . أما مذهب الماتوريدية فانه لم يقرر أى حل . إذ اكتفى بابداء مجرد ملاحظة عن شعـور الإنسان تجاه حريته . وأما أن ننسب إلى الله القدرة على الخير وإلى الإنسان القدرة على الشر فهو تكرار للمجوسية وللصراع بين هاتين القوتين فى هذا الكون .

فعلى الرغـم من ان النصوص التى إذا نظرنا إليها منفـرقة قد توحى بتحكم (٤٤) القوة الإلهية ، فان ابن تيمية قد اثبت نظرية التحديد الذاتى لقوة الله . فلا شك ان الله قوى وقادر ولكن هذه القوة الكاملة والمطلقة ينبغى منطقيا ان تحمل فى ذاتها القدرة على الخضوع طواعية لمقتضيات العقل والعدل . وهل معنى ذلك ان ابن تيمية قد بلغ حد تقرير ان الله منح الإنسان قدراً من الحرية (أ) ؟ . نستطيع ان نعتقد ذلك عند الاطلاع على بعض كتاباته فضلا عن انه يسلم احيانا مع شىء من التردد بوجـود اسباب ثانوية . (٤٥) لقد حاول ابن تيمية ان يفصل فى القضية بوصفه عالما فى الأخلاق وبوصفه فقيها. (٤٦) ولقد فرق ابن تيمية بنزعته العمليه (ب) prag natisme بين وجهة نظر المعرفه ووجهة نظـر العمل . فالإنسان بمقتضى الفكر الدينى يكتسب تدريجيا شعوراً بالحتميه المطلقة . ولضرورات الحياة الاجتماعية والأخلاقية

(أ) لا بل أثبت حرية الانسان ومسئوليته عن أفعاله :

(فالعباد فاعلون حقيقة) ص ١١١ شرح العقيدة الواسطية وفى موضع آخر يقول (... وإذا اعتقد أحد أن الأعمال التى أمر الله بها لا يحتاج اليها ، ولا فرق بين أن يعملها أولا يعملها كان كافرا) .

ص ١٠ (رسالة القضاء والقدر) مكتبة أنصار السنة المحمدية ١٣٨٥هـ ١٩٦٣م .

(ب) يرى ابن تيمية أن العلم والعمل مرتبطان ، أما نزعته العملية الغالبةفهو تفسير للمؤلف لانوافقه عليه .

عليه ان يلهم نفسه طواعية بالاقتناع بحريته [٤٧]. ولا يستطيع الإنسان ان يكتسب هذه الحرية الا بخضوعه للشريعة . غير ان هـذه النظرية تضفى طابعا رواقياً على جانب من فكر ابن تيمية .

وثمة صفات أخرى لله تستبعد التحكمية التى ارادت النظرية الأشعرية ان تنسبها إلى قوة الله . فالله رحمة وخير . ويؤكد ابن تيمية كذلك وجود صفة المحبة [٤٨] بين صفات الله : فالله يحب الأوامر التى تصدر عنه ويحب كذلك من عباده من يطيعه . هذا هو المذهب الذى يتفق — كما يبدو من المنهاج على الأقل — مع تعاليم السلف ومع أئمة شيوخ العلم . وهو يتعارض مع مبادىء الجدل العقلى التى ترد محبة الله إلى إرادته ومحبة المؤمنين لله إلى عزمهم على طاعته . فارادة الله تنظمها حكمته ، إذ لا يستساغ أن يخلق الله الكون ثم يفرض عليه شريعة بغرض (اللعب) أو لمجرد ممارسة قوته القاهرة (أ) (هزلا) [٤٩] .

ولقد نفت مجموعة كبيرة من علماء العقيدة صفة الحكمة . فرأى جهم أن فى إخضاع سيادة الله غير المحدودة لمقصد معين انتقاص من هذه السيادة . وانتقل هذا الرأى برمته إلى العقيدة الأشعرية وبخاصة إلى فخر الدين الرازى . ويستند إلى حجج مختلفة ذات طابع لغوى ومنطقى . فليس فى القرآن أدنى حرف يشير إلى القصدية وإنما نجد فقط علاقات سببية فاخضاع قوة الله لغاية معينه تقييد لها . فضلا عن أن التسليم بأن الله خلق الكون لسبب متميز فى

(أ) ما أجدرنا أن نستشهد بالآيات القرآنية ، كقوله تعالى : (ماخلقت هذا باطلا سبحانك) وقوله عز وجل (أفحسبتم انما خلقناكم عبثاً)

ذاته يؤدى إلى إدخال التركيب والتعدد فى مفهوم الله .

بينما يرى غيرهم من العلماء أن الحكمة صفة مشتقة وثانوية ، ويقررون أن صفات الله هى العلم والإرادة والقوة ، أما الحكمة فترجع إلى علمه بأفعال الإنسان وإلى قدرته على إطلاقها كيفما شاء . ولقد سلم غالبية السنية — دون أن يصلوا إلى درجة الإجماع التام — بأن أفعال الله تخضع لغاية حكيمةسامية . وذكر المنهاج أهم العلمـــاء الذين انضموا إلى آراء السلف (٢٠) مع وجود خلاف خفيف بينهم .

ويحتل ابن تيميه بين هذه المذاهب الأخيره مركزا يؤكد أصالته تأكيداً واضحا . فبتأثير عقيدة الشيعة والطوسى والحلى قرر ابن تيمية أن الكون عمل من أعمال لطف الله . فالله فى سموه لطيف وحكيم ، ومن المنطق أن نجد فى الخلق بعض صفات الخالق . فالله كله عناية providence . والشر ليس له وجـود (أ) حقيقى فى الكون . وكل ما أراده الله يستجيب لعدل سام ولطف نهائى بشـرط أن ننظر إليه نظرة شاملة لانظرة المعرفه الجزئية الناقصة التى تتعصنف بها الخلائق . ولقد كان المذهبالأشعرى مذهب الحرية التعسفية . وعارضته الفلسفة بنظام الضرورة المطلقة . وكانت عقيدة ابن تيميه علامةعلى دخول نزعه تفائلية فى العقيدة السنية لها أصل (ب) أفلاطونى اتسعت وتعمقت فيما بعد بكتابات ابن القيم الجوزية (٢١).

(أ) لا ينسب الشر إلى الله عز وجل ، وقد استشهد ابن تيمية بآيات عديدة لهذا الغرض ، مثل (أشر أريد بمن فى الأرض أم أراد بهم ربهم رشدا) .

(ب) كيف أغفل المؤلف تحليله فى الفصل الثانى عند حديثه عن شخصيته ابن تيمية الفكرية؟ قال هناك بالحرف الواحد (لقد أثر القرآن فى تكوين فكر ابن تيمية تأثيراً ليس بعده تأثير ، وطوال حياته كلها كان شغله الشاغل هو تفسير القرآن تفسيراً شاملا وحيا) ص ٢٠٥ . =

لقد تجلت صفات الله السالفة لعباده أول الأمر عن طريق صفة الكلام . ولم يتضح مضمون مذهب ابن تيمية إلا بتفاعله مع القضايا(أ) التى فندها أو وافقها . ولقد اضطر نفاة الكلام كصفة من صفات الله إلى النظر فيما انتجه الكلام فى الكتب المنزلة وسلكت تفسيراتهم طريقين : الأول يقرر أن الله خلق (٩٢) الكلام فى جسم غريب عليه (الخلق — إحداث فى الغير) . وأيد هذا الطريق الجهمية والمعتزلة وأوجب المأمون الإيمان به كعقيدة

= وعاد هنا ليردد نغمة الأثر الأفلاطونى ؟!!.
إن المصدر الحقيقى لتفاؤل الشيخ إسلامى بحت (ينظر ص ١١٨ من المقدمة) .

(أ) لو أسند المؤلف كلامه هنا إلى المصدر الذى استقى منه هذا الرأى لكان خيراً له ولنا .
ولعلنا نجد تفسيراً لقوله (ولم يتضح مضمون مذهب ابن تيمية إلا بتفاعله مع القضايا التى فندها أو وافقها) . وذلك باستقرائنا لما أورده الشيخ فى قضية خلق القرآن ، فقد أشار إلى محاورة عبد العزيز المكى مع بشر المريس التى دارت أمام الخليفة المأمون ، وعنى بتسجيل أهم ما فيها ، أى الإلزامات التى يؤدى إليها القول بأن القرآن مخلوق ، وهى واحدة من ثلاث لابد منها : أن يقول إن الله خلق كلامه فى نفسه ، أو خلقه فى غيره ، أو خلقه قائماً بذاته ونفسه .
أما الأول فهو محال لأن الله تعالى لا يكون ناقصاً فيزيد فيه شىء . تعالى الله عن ذلك وجل وتعظم .

وينتج عن القول الثانى أن الكلام الذى خلقه الله فى غيره هو كلامه ، فجعل الأقوال التى ذمها الله وذم قائلها كالكفر والفحش كلاماً لله ، وهذا محال لظهور الشناعة على قائله .
ويظهر بطلان القول الأخير — وهو محال أيضاً — إذ لا يتفق مع قياس أو نظر ، لأن الكلام لا يصدر إلا من متكلم ، شأنه كالارادة والعلم والقدرة لا يكون إلا من مريد وعالم وقدير (فلما استحال منهذه الجهات أن يكون مخلوقاً علم أنه صفة لله ، وصفات الله غير مخلوقة فبطل قول بشر) موافقة صريح المعقول ص ٢ ص ١٢٦ .
ويؤسس ابن تيمية رأيه على حجج عقلية متابعاً أيضاً لقول السلف ، إذ كون الرب لم يزل متكلماً إذا شاء مبنى على مقدمتين :
١ . على أنه يقوم به الأمور الاختيارية .
٢ . وأن كلامه عزوجل لانهاية له ، قال تعالى : (قل لوكان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولوجئنا بمثله مددا) منهاج ج٢ ص ٧٩

للدولة . والثانى هو الفيض [٥٣] فالكلام فكرة عند الله يفيض بها على قلوب أفراد بواسطة عنصر العقل . وبعد أن عمق الفارابى وابن سينا هذا المذهب ، تناوله مؤلف(مشكاة الأنوار) و(كتاب المضمون به)وهو أيضا مذهب الصابئين وأنصار الاتحاد الصوفى (الاتحادية) الذين يعتنقون نظريات الحلول .

ولقد وجه ابن تيمية نفس الانتقاد إلى هذين الفرضين المنطلقين من نفس المقدمات . فلا يجوز أن تنفى الصفات عن الذات لأن وجود الصفات مرتبط بالذات (أ) . فعندما يخلق الله اللون والحركة يخلقها فى جسم وتصبح هاتان الصفتان ملكا أساسيا لذات هـذا الجسم . إن أنصار الخلق أو الفيض قد تورطوا فى نفس المأزق وكان ينبغى عليهم الاختيار بين نفى وجود الله (الإلحاد) أو بسط صفة الله على الكون المخلوق .

ويترتب على النفى الجزئى للصفات نفى للذات . وإذا حاولوا إثبات أن كلام الله مع كونه مخـلوقا هو ملازم لله (كان به) ، فاننا نصل إلى حلول الله فى جميع مخلوقاته .

ولم يحظ مذهب من المذاهب الصفاتية بالقبـول عند ابن تيمية فى هذه النقطة الهامة سواء الكلابية (ب) أو الكراميه. ففى تصور conceptualisme الكلابيه [٥٤] والأشاعرة ، تكون صفه الـكلام فكرة (معنى) بسيطة أزلية مع الله ويكون التعبير عنها بمختلف اللغات . والقرآن هو التعبير عنها باللغة العربية والتوراة التعبير عنها بالعبرية . ويعاب على هذة النظرية فى نظر ابن

(أ) ربما يقصد لاوست أن الصفة تتعلق بالموصوف .

(ب) لم يقبلها قبولا نهائياً ولكن رأى أن الفريقين يمدحان من جهة ويذمان من جهة أخرى ومدحهما يسبب أثبات بعض الصفات فكان ذلك وجه الأفضلية عند مقارنتها بالمعتزلة ، ولكنهما لم يثبتا الصفات على طريقة السلف ، وهذا وجه ذمهما .

تيميه أنها تجعل الكلام صفه للذات و ليس صفـه للفعل اى انها تستبعد أى نشاط لظهور كلام الله . اما الكراميه (**) فقد قالوا انه يوجد فى الله كمون لا نهائى من الكلام وان الكلام كفعل ليس ازلياً . « فى بادىء الأمر لم يكن لله كلام فخلق الله (احداث فى الذات) فى نفسه الكلام كما خلق الفعل . وأصبح له كلام وفعل (أى احدث صفة الكلام) » . ولقد تعرضت هذه النظرية فى كثير من الأحيان لنقد ابن تيمية برغم أن لها الفضل فى إبراز دور النشاط فى إيجاد الكلام. لقد أقلقه مفهوم الإحداث فى الذات ، واعتبره أحد التفسيرات الغامضة (المجملة) التى لا ترسم خطاً فاصلا وإنمـا خطاً ناقصاً بين الخالق والمخلوق وتفضى بحيـلة إلى الحلولية . ومع ذلك فيبدو لنا — كما سنرى فيما بعد — أن هذه النظرية وهى تفترض التميز بين الكمون وبين الفعل قد تركت أثراً واضحاً على فكر ابن تيمية ذاته (أ) .

= أما ما نردد فى بعض كتب خصوم شيخ الاسلام وتأثره بآراء الكرامية المجسمة ، فان مايعنينا هنا ، هو اثبات رأيه فيهم ، ولا يخرج فى الواقع عن موقفه العام من الفرق كلها ، إذ يؤيد الجوانب المتفقة مع أصول الكتاب والسنة والعكس صحيح ، أى ذم مايراه مخالفاً لهما . ولذلك ، فالكرامية عنده يأتون ضمن مثبتة الصفات ، ويلحقهم بالكلابية والأشاعرة فى كثير من مؤلفاته لأنهم ينتمون لدائرة أهل الإثبات ، فى مقابل النفاة من الجهمية والمعتزلة . ولكنه فى تناوله للمجسمة بعامة ، يعدهم من المجسمة كالهشامية وغيرهم .

(أ) لقد عارضه شيخ الاسلام معارضة شديدة إذ لا يتصور أن الله تعالى خالق الكلام فى نفسه كما بينا آنفا ، وقد حدد ابن تيمية موقفه بوضوح بعد عرضه للآراء الأخرى ، فقد ذكر اتفاق السلف واتباعهم على أن كلام الله غير مخلوق بل قائم به ، ثم تنازعوا هل يتكلم بمشيئته وقدرته على قولين معروفين ، فالأول قول السلف والجمهور ، والثانى قول ابن كلاب ومن تبعه .

ثم قال (بل نحن إذا اضطررنا إلى موافقة إحدى الطائفتين كانت موافقتنا لمن يقول إن الرب يتكلم بكلام يقوم بمشيئته وقدرته خيراً من موافقتنا لمن يقول إن كلامه إنما هو ما يخلقه فى غيره).

منهاج السنة حـ٢ ص ٤٥ ، ص ٧٩ .

ولقد وضع ابن تيمية نظرياته(٥٦) تحت رعاية السلف وأحمد بن حنبل . فالقرآن هو كلام الله المنزل و غير المخلوق . وهو متوقف على إرادة الله لأن الله يتكلم حينما يشاء و يتوقف عن الكلام حينما يشاء وذلك مما يخالف نظرية السالمية . وبهذا المعنى ينبغى أن نفهم هذه الصيغة (الكلام منه بدأ وإليه يعود) (٥٧). إذن لقد تكلم الله بالفعل (حقاً) من غير أن نستطيع أن نحدد الكيفية (بلا كيف) . وهذا لم يمنع ابن تيمية أن يتساءل عن طبيعة هذا الكلام . فكلام الله ليس فكرة بسيطة ولا حشد مادى صرف من الحروف والأصوات (صوت وحروف) بل إنه فى آن واحد فكرة وصوت وحروف مرتبة نحو هدف معين (مقصود) (٥٨). وكلام الله يتمثل على شكلين شأنه شأن أى كلام . فقد يتضمن إخباراً . والخبر بطبيعته يحتمل الصدق والكذب، أما كلام الله فكله صدق لأن صفات الله صفات كمال . وقد يكون كلام الله إنشاء (٥٩) فإما أن يقوم الله بفعل من أفعال الخلق (تكوين) أو التشريع . ويتضمن كلام الله المتعدد تفاضلا ذاتيا . وتتفاوت قيمة الكلام باختلاف ظهوره . فالقرآن (أ) أفضل ، تليه التوراة وهى أفضل من الإنجيل(٦٠)

(أ) يذكر شيخ الاسلام إن التوراة والانجيل — قبل تحريفهما — والقرآن جميعاً كلام الله مع علم المسلمين بأن القرآن أفضل الكتب الثلاثة :

قال تعالى (وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه) ، وقال تعالى (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) ، وقال تعالى (قل لئن اجتمعت الأنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله ولوكان بعضهم لبعض ظهيرا)وقال تعالى (الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابها مثانى تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله) .

فأخبر أنه أحسن الحديث فدل على أنه أحسن من سائر الأحاديث المنزلة من عند الله وغير المنزلة .

=

بكثير . ويتضمن القرآن ذاته درجات من التفاضل : فالفاتحة أفضل سورة لأنها تجمع تعاليم الإسلام برمتها ، وتليها سورة الإخلاص التى تعادل وحدها ثلث القرآن (٦١) .

نصل الآن إلى قضية أخيرة وهى (معنى القرآن) فى نظر المؤمن الذى يقرؤه . ولا شك أن القرآن على هيئته المادية كمجموعه من الأوراق (مصحف) لا يعتبر كلام الله . أما التلاوة المفسرة للقرآن بمعرفه الإنسان فلا يمكن اعتبارها معادلة لاى قراءة أخرى . فهى ليست تأملا صافياً ينطلق فيه العقل وإنما هى دعوة إلى القلب وأمر إلى الإرادة . هل معنى ذلك أنه ينبغى على المؤمن وهو يتلو القرآن فى خشوع أن يستحضر وجود الله معه ؟ (٦٢) . تؤيد هذا الرأى واحدية السالمية التأملية ، وينحاز إليه باغتباط كثير من علماء العقيدة السنيين . وهناك بعض الغموض من الناحية التاريخية حول موقف احمد بن حنبل من هذا الرأى . فبعض الروايات تنسب إليه القول بأن كل الحروف الساكنة التى ننطق بها أثناء تلاوتنا للقرآن هى غير مخلوقة . بينما تصوره روايات أخرى وهو يصب اللعنات على هذا الاعتقاد . ولقد بذل ابن تيمية جهوداً مضنية للتوصل إلى رأى ابن حنبل الحقيقى وبالتالى إلى الرأى الصحيح . وانضم بتحفظ حذر (توقف) إلى هذا الرأى فقد قال إن أحمد بن حنبل اعتبر كل من يرى أن النطق بالقرآن مخلوق جهمياً ، وكل من يرى عكس ذلك الرأى مبتدعاً (٦٣) . ومن الواضح أن التضية

= وشرح شيخ الاسلام المقصود بالقول أن كلام الله بعضه أفضل من بعض — وهو القول المأثور عن السلف — مستنداً إلى الأحاديث النبوية حيث أخبرت عن الفاتحة أنه لم ينزل فى الكتب الثلاثة مثلها ، ووصفت سورة الاخلاص بأنها تعدل ثلث القرآن ، وجعلت أيه الكرسى أعظم أية فى القرآن ص ٦ : ٧ وأنظر ص ١٣٦ : ١٣٧ جواب أهل العلم والايمان .

شغلت ابن تيمية كما كشفت عباراته الغامضة عن مــدى تردده فيها . فأحيانا يفرق بين اللفظ الربانى الأصل و بين الصوت الإنسانى الخلق ، وأحيانا أخرى يكتفى بالقول (إن اللفظ لفظ الله والصوت صوت القارىء) (أ)وأوشك رأى صريح لابن تيمية أن يؤيد الاعتقاد الذى طالما حاربه بشدة وهو حلول الله فى أحد مخلوقاته ، بينما أوشك نفى صريح من جانبه أن يضعف القيمة النوعيه لتلاوة القرآن ، عندما يتجلى فعل الله تجاه الكون في كل من إرادته المشرعة (أمر) وفعله الخلاق (خلق) .

٣ — الخلق

لا شك أننا نتوقع أن نجد عند ابن تيميه فكرة بدائيه عن نشأة الكون . ذلك أن ثقافته العلمية كانت ضحلة بالقدر الذى ينتظر أن تكون عند أى عالم فى التوحيد أو عند فقيه كرس جل جهده لقضية النشاط وترك للفرق المنشقة الخوض فى النظريات الميتافزيقية المشكوك فيها . وهناك أربع قضايا تتعلق بمسألة الخلق اعتمد عليها ابن تيميه فى تحديد موقف العقيــدة الصحيحة تجاه بحوث الفلاسفة . فهو يرى ان الله يخلق بفعل حر من إرادته وليس بطبيعته ولا بطريقة الضــرورة المنطقية . فاقتداء بالغزالى يحلل ابن تيمية بأسلوب الاستبطان مفهوم الفعل الخلاق باعتباره مرادفا للارادة وللحرية وبالتالى لعدم التنبؤ imprévisibilité . أما فى نظر الفلاسفة فان الله يخلق بذاته ، وفعله الخلاق وثيق الارتباط بعلمه . فالله يفكر في الكون وبينما هو يفكر فيه يخلقه

(أ) هذا خلط من المؤلف لم يصل فيه إلى رأى حاسم . وعذره أنه لم يقف على رأى شيخ الإسلام بين التفاصيل المتشعبة عندما أورد الاتجاهات المتعددة فى هذه المسألة .
(أنظر مقدمة الجزء الأول)

وهكذا بعد أن زاد ابن تيمية فى انتقادات الغزالى ، سخط كل السخط على الفلاسفه حين أفرغوا مفهوم الإله من أى مضمون ، واعتبروا خلق الله أقل من الخلق الذى يستشعره الأنسان من ذات ضميره (٦٤).

وكانت نظرة الفارابى وابن سينا على ان الله واحد . واجتهد هذان الفيلسوفان لإثبات ان الواحد لا يتولد عنه سوى الوحدة وذلك لاقتناعهما فى النهاية بالمبدأ الأرسطوطاليسى الذى انتقل إلى العقائد الإسلامية عن طريق (كتاب الأسباب)Livre des causes(والعقيدة المزيفة) Théologie apocryphe وانضمت إلى هذا المبدأ نظرية العقول العشرة التى كانت مهمتها المزدوجة هى الانتقال من الوحدة إلى التعدد ، وبنوع من التفاضل غير الملحوظ الإفضاء من الربانى إلى اللادينى . كانت حجج ابن تيمية ضد الفلاسفة نسخة من مجادلة الغزالى . وكان ابن تيمية يعجز خصومه عن الرد كما كان يفعل سابقه الشهير . فكان ينبغى إما التسليم بأن الواحد يستطيع أن يخرج من التعدد او الاعتراف بأن نقطة الانطلاق غير صحيحة والإقرار على الفور بالتعدد فى الله . ولقد ساعدت الفلسفة على تأخر القضية وعلى زيادة تعقيدها وغموضها وذلك بزيادة عدد الوسطاء بين الله والكون عن طريق نظرية الفيض والعقول العشرة . ولقد اعتقد ابن تيمية أنه أفلت من الصعوبة المزدوجة فى الانتقال من الواحد إلى التعدد ومن الربانى إلى اللادينى ، عندما استبدل بمفهوم وحدانية الله مفهوم الكلية وعندما سجل فى واجهة عقيدته مبدأ عدم مشابهة الله المطلقة بينه وبين خلقه (٦٥) .

ومن المعلوم أن خلود المادة كان أحد المسائل المقررة فى الفلسفه الإسلاميه ولم تكن العقيدة السنية الراشدة لتسلم به . إذ هاجمه الغزالى بعنف وخصص

له الجزء الأكبر من كتاب (التهافت). ثم جاء ابن تيمية من بعده ليواصل نقده في تفسير سورة الإخلاص وفى منهاج السنة وفى مقالة خاصة يبدو أنها مفقودة[٦٦].
وكانت حججه فى أول الأمر ذات طابع تاريخي. فقال إن الفلاسفة أرادوا أن يوفقوا بين الله خالق القـرآن و بين مبدأ أرسطو عن خلود المادة. فكان من نتائج محاولة هذا التوفيق المستحيل أنهم أفسدوا كلا من العقيدة الصحيحة ونظرية أرسطو، وجردوا إله القرآن من حريته. وجعلوا من إله أرسـطو علة فعالة ونشطة - بعد أن كان فى مذهبه العلة الغائية، والمحرك الأول الثابت والهدف الذى تتجه إليه الأفلاك منجذبة بكماله المثالى[٦٧]. ثم صار نقد ابن تيمية جدلياً ومنطقياً. فاتجه إلى إثبات أن هناك تناقضاً بين ما هو ممكن وما هو خالد. بالإضافه الى ان تجريد الله من أى تحـديد ايجابى مع اعتبار المادة موجودة من الأزل بالضرورة، يصل بنا الى اعتبار الله هو الكائن الممتنع الوجود، والى الإقرار بأن المادة هي الحقيقة الوحيدة الصحيحة[٦٨]. (أ)

ومعلوم أيضا كيف ان كثيراً من علمـاء العقيدة الصحيحة قد تبنوا نظرية الجوهر الفرد atomisme، اعتقادا منهم ان فى ذلك حفاظا على قدرة الله وعلى المبدأ الدلسفى الذى يقرر خلود المادة والحركة، فضلا عن ان هذه النظرية التى بمقتضاها يخلق الله ذرات مجردة من اية طاقة ذاتية. كانت تغرى الاتجاهات الآلية mécanistes واتجاهات مذهب المناسبات occasionnalisme

(أ) كانت الصعوبة فى أذهان الفلاسفة القائلين بالتولد، وقد افحمهم ابن تيمية فى مؤلفاته العديدة - ولا سيما بالكتاب الذى أشار اليه المؤلف - تفسير سورة الاخلاص.

وإننا لنعجب من تجاهل لاووست لعرض وجهة نظر شيخ الاسلام فى هذا الموضوع الرئيسى من موضوعات البحث. (ينظر ص ٣٣ وما بعدها : تفسير سورة الإخلاص). وما بعده ٥٢، ٥٤، ٥٥، ٥٦.

فى العقيدة الأشعرية . ولقد كانت مقاومة نظرية الجوهر الفرد atsmisme كبيرة من جانب الجدل العقلى الإسلامى قبل ابن تيمية بوقت مبكر . فوجهت اليها اشد الطعنات منذ نشأتها ، فى عصر العلاف من جانب النظام وأبى حاتم وبعدها الغزالى وفخر الدين الرازى والشهرستانى . فلم يكن ابن تيمية فى حاجة الى رواد قبله ، لقد عرفهم وعول على بحوثهم . ومع ذلك فقد كانت مهاجمته لنظرية الجوهر الفرد (٦٩) صادرة عن وظيفة مذهبه . إن مفهوم الذرات (الجوهر الفرد) المتجانسة والمتماثلة هو تصور عقلانى صرف . إنه فكرة يعجز العقل أن يتصورها وافتراض غير خاضع للتجربة الحسية ، وهو ليس ضرورياً لكي يصبح الاستمرار والتغير فى مجال الطبيعة والأخلاق مستساغين عقلا . ولقد عارض ابن تيمية هذا البناء النظرى للفلسفة (أ) العقلية الآليـــة باستخدام شهادة الحس المشترك ومعطيات العلم المباشر . وفى تفسير سورة الإخلاص تناول ابن تيمية بالتحليل الدقيق الشعور الذى يدركه الضمير عن الاستمرار وعن التغير . وشعر بانجذابه بفطرته نحو حلول حريصة على الوحدة اكثر من التعدد وعلى الإرادة أكثر من العقل وعلى الاستمرار اكثر من عدم الاستمرار . وكان لهذه المعارضة لنظرية الجوهر الفرد فى المذهب الأشعرى وبصفة عامة للنزعة العقلانية الآلية فى الدراسات الإسلامية النظرية ، أثر كبير فى تطور الجدل العقلى الإسلامى فيما بعـد . لقـد احتفظت نظريه

(أ) ثم أنها تمس حقيقة التنزيه لله عز وجل وكأن الفعل الالهى طبقاً لهذا المذهب يقتصر على الجمع والتفرقة دون الخلق الشامل .

ومأأدق تصوير شيخ الاسلام لمذهب الفلاسفة هنا بقوله (وهؤلاء ، إذا حققت ما يقوله من هو أقربهم إلى الإسلام كابن رشد الحفيد ، وجدت غايته أن يكون الرب شرطاً فى وجود العالم لافاعلا له) ص ٥٦ تفسير سورة الإخلاص .

الجوهر الفرد بمركزها دون تراجع بفضل النسفي والإيجي والتفتازاني ، ولكن كثيرا من أتباع ابن تيمية ومنهم ابن القيم الجوزية واصلوا وعمقوا الخطوط الأولية للتحليل النفسي الذي تميز به فكر استاذهم (٧٠) .

٤ — التشريع (أمر - شريعة)

وكما خلق الله الكون أنشأ نظاماً من الأوامر والنواهي . لقد وهب الناس شريعة (٧١) . ولا شك ان الشريعة لا تشترك في الطبيعة الإلهية ولكنها تنبيء عن بعض صفات صانعها ، بل من الجائز أن نستشف بعض الشبه بين الصفات المتوفرة فيها وبين تناسق الخلق في شموله . إن الشريعه واحدة (الحكم واحد) ، ولهذا رفض ابن تيمية رفضاً باتاً ان يقبل التعدد في الحقائق القانونية وذلك في معارضه نزعه الغزالي العمليه pragmatisme . وتتضمن الشريعة عدداً لا يحصى من المحاسن ، وحكمة لا مثيل لها ، ورحمة واسعة ، وعدلا لا يستطيع أي تشريع إنساني أن يدانيه مهما بلغ من الكمال . ومن جملة هذه الصفات هناك ثلاث عنى بها ابن تيميه عناية خاصة . فالشريعة أولا شاملة . ليس هناك مجال في الحياةالفردية أو الجماعية ، الروحية أوالمادية إلا وقد وضعت له حلا يتميز بالمنطق والعدل والخير . وهي بيان كامل عن الأحكام الربانية في مبادئها العامة وفي تطبيقاتها الفرعيه (أصول وفروع) ، في معناها العميق وفي معناها الحرفي (باطن وظاهر) . والشريعة ثانيا مقبولة عقلا . فلا يستساغ للوحي والعقل أن يتعارضا (أ) . والنقل الصحيح والعقل

(أ) كثيراً ما يردد ابن تيمية هذه القاعدة ، فالمعقول الصريح مطابق لما جاء به الرسول لا يناقضه ولا يعارضه ، وأن صريح المعقول لا يناقض صحيح المنقول ، وإنما يقع التناقض بين ما ما يدخل في السمع وليس منه ، وما يدخل في العقل وليس منه . =

الصريح مظهران لحقيقة واحدة . فالكائن واحد والصفـــات التى تعبر عنه متعددة . والشريعة صادرة عن إرادة الله وهى مفروضـه باسم السلطه . ولكونها مدموغة بحكمة الله البالغة فهى الرشاد . وعلى ذلك فقد توصـل ابن تيمية إلى حل للقضية التقليدية الخاصة بعلاقة الشريعـة بالفلسفة ، وأفلت من مجازية allégorisme ابن سينا ونزعة ابن رشـد العملية pragmatisme وخصص لكل منها جمهورين ومنهجين . والشريعة أخيرا ذات فائدة عظمى (مصلحة) . لقد منحها الله للناس من كرمه بارادة حرة ، وليس بلطف واجب كما يقرر الطوسي والحلي فى تعاليمها. وكما أن الله هو الصدق فى جلاله فانه لا يعطى خلقه - كقاعدة للعبادة التى أمرهم بها - مبدأ للحياة لا يتوافق مع قواهم أو تثبت التجربة عـدم صلاحيته بصفة دائمـة . فينبغي إذن على الشريعه دائما أن تساير الظروف التى تتطلبها حياة الناس . وهكذا انطلق ابن تيمية من تعريف نوعي للشريعة وتمكن من إبراز مرونتها بنزعتها التجريبيه

= (بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول) حـ٢ ص ٢٠٧ المطبوع على هامش منهاج السنة النبوية بالمطبعة الأميرية بمصر ١٣٢١ هـ

ويقصد بالمعقول : المعقول الصريح الذى يعرفه الناس بفطرهم التى فطروا عليها من غير أن يتلقاه بعضهم عن بعض كما يعلمون تماثل المتماثلين واختلاف المختلفين .

ويوضح أن دلالة القرآن على الأمور نوعان : -

أحدهما = خبر الله الصادق ، فما أخبر الله ورسوله به فهو حق ، كما أخبر الله به .

والثانى = دلالة القرآن بضرب الأمثال وبيان الأدلة العقلية الدالة على المطلوب .

فهذه دلالة شرعية عقلية . فهى شرعية لأن الشرع دل عليها وأرشد اليها . وعقلية لأنها تعلم صحتها بالعقل .

ينظر رسالة (تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال) .

مجموعة الرسائل والمسائل حـ٥ ص ٤٠ ط المنار ١٣٤٩ هـ

المسايرة للظـروف ، وعارض الفكرة الشكلية الجامدة التى يقترحها الفقهاء عنها بمفهوم الشريعه المنزلة من عند الله .

ومما تقدم يتجلى أن عقيدة ابن تيمية لا تهدف إلا إلى غرض واحد هو أن تصبح أساساً لنظامه الأخلاقى و بالتالى لكل فلسفته القانونيةوالاجتماعية. فالغرض الذى يهدف إليه فعـل الله التشريعى لا يمكن معرفته فى حد ذاته ، أما من خلال القرآن فيمكن تعريفه للانسان فى صـورة عمل ونشاط . يقول الله فى كتابه « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » و « لا إله إلا أنـا فاعبدون » لم يخلق الله الكون إلا لعبـادته . وينبغى أن نفسـر معنى العبادة[٧٢] بالممارسة المنظمة والدائمة . وهذا المفهوم له أهمية قصوى فى جوهر مذهب ابن تيمية . فهو موضح فى مقدمة (الحسبة) ويغمر كل كتاب (السياسة الشرعية) فليس للدين من هدف سوى الله ، وكلمة الله يجب أن تسود فلم يخلق الله الـكون إلا ليطاع . ومن أجل هـذا الهدف أنزل كتبه وأرسل رسله . وسوف نرى أن نظام ابن تيمية الاجتماعى السياسى والأخلاقى يرتـكز على تعميق تدريجى لهذا المفهوم الجوهرى ألا هو العبـادة الخالصة لله .

الفصل الثانى

النبى [صلى الله عليه وسلم]

لقد طرأ على نظرية النبوة[٣٧] تطور كبير فى الجدل العقلى الإسلامى. فكاد الأشعرى أن يمسها فى بحثه عن العقيدة عند حديثه عن شفاعة النبى . وعرض الغزالى فى «الاقتصاد فى الاعتقاد» قائمة بجملة العقائد السنية ، واكتفى ببحث بعض المسائل عن بعثة النبى . ومع ذلك فقد احتلت نظرية النبوة مكاناً بارزاً فى مذهب(أ) ابن تيمية . فباعتبار هذا المذهب مذهبا جدليا كما يتجلى ذلك

(أ) ليس لابن تيمية مذهب خاص فيما سماه المؤلف (نظرية النبوة) ، بل اعتمد على أدلة الكتاب والسنة وأخذ يشرحها ويفسرها .

مثال ذلك استدلاله بما ذكره الله تعالى فى سورة التوبة والفتح والصف أنه أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله . والهدى هو هدى الخلق إلى الحق وتعريفهم ذلك وإرشادهم اليه . وهو سبحانه إذ ذكر الأنبياء ، نبينا وغيره – ذكر أنه أرسلهم بالآيات البينات ، وهى الأدلة والبراهين البينة المعلومة علما يقينياً ، إذ كان كل دليل لابد أن ينتهى إلى مقدمات بينة بنفسها قد تسمى بديهيات ، وقد تسمى ضروريات ، وقد تسمى أوليات . وقد يقال هى معلومة بأنفسها ، فالرسل صلوات الله عليهم بعثوا بالآيات البينات . وفى الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم انه قال (ما من نبى من الأنبياء إلا وقد أوتى من الآيات ما آمن على مثله البشر ، وإنما كان الذى أوتيته وحيا أوحاه الله إلى ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة » ، وهو سبحانه إذا خاطب جنس إلا نسى ذكر جنس الأنبياء وأثبت جنس ماجاءوا به ، وإذا خاطب أهل الكتاب المقربين بنبوة موسى خاطبهم بأثبات نبى بعده ، كما قال فى سورة البقرة فى خطابه لنبى اسرائيل لما ذكرماذكره من أحوالهم مع موسى وذكرهم بانعامه عليهم وبما فعلوه من السيئات ومغفرته لها . =

من منهاج السنة ، فقــد نشأ بادىء ذى بدء فى معارضة لنظــرية الشيعة عن الإمامة التى وضعها الطوسى والحلى ، وبدرجة أقل فى معــارضة بحوث ابن عربى التى تقرر تفضيل الولاية على النبوة حتى فى محمد (صلى الله عليه وسلم) ذاته . هذا التأثير هو ما سنحاول تحليله عند دراسة وظيفة النبوة ، وعصمة محمــد (صلى الله عليه وسلم) ، وطبيعة معجـزاته ، لننتهى إلى قضية ميراثه للعلمــاء .

١ — طبيعة النبوة ووظيفتها

إن مذهب ابن تيمية لا يولى عنايته بالمســائل المتعلقة بطبيعــة الوحى وحركته بقدر ما يهتم بالنبوة ووظيفتها العقدية التشريعية . ولهذا فقد عنى كل العناية بإبراز الحقائق التى وردت بالقرآن وبالسنة والتى تعطى بعض التفصيلات الثانوية فى هذا الموضوع . إن الله يقرر فى حريه تامة إرســال واختيار الأنبياء وليس ذلك تحت إكراه عقلى كما يقول الطوسى والحلى . وهو سبحانه يبلغ رسالته إلى الناس بثلاث وسائل [٧٤] . فقــد يكلمهم بغير حجاب كما حدث مع محمد (صلى الله عليه وسلم) ليلة المعراج حيث دخل فى اتصال مباشر مع الله . والغالب عن طريق ملائكته فتنقل إليهم أوامره

= قال تعالى (ولقد آتينا موسى الكتاب وقفينا من بعده بالرسل ، وآتينا عيسى بن مريم البينات وأيدناه بروح القدس ، أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ، ففريقاً كذبتم وفريقاً تقتلون) ٨٧ البقرة .

ثم ذكر محمداً فقال (ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ماعرفوا كفروا به ، فلعنة الله على الكافرين ، بئسما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا بما أنزل الله بغياً أن ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده فباءوا بغضب على غضب وللكافرين عذاب مهين) البقرة ٨٩.

ينظر ص ١٦٥ ومابعدها من كتاب النبوات

ونذره . وقد يكون عن طريق الإلهام فى حالة اليقظة أو النوم (أ) .

إن هذا الحذر فى التحديد النصى لطريقة الوحي كان رد فعل ضد المذهب الصوفى الفلسفى الذى يعيب عليه ابن تيمية بصفة دائمة أنه يحاول أن يغترف

(أ) عالج ابن تيمية باستفاضة موضوع الوحى لكى يشجب ادعاءات صوفية الفلاسفة عنه ، شارحاً ومفصلا كيف بدأ الوحى وكيف يتم ، مستنداً إلى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الصحيحة . وكان على علم تام بمذاهب الفلاسفةوعلىدراية عميقةبأقوالهم حيث فندها وشرحها مبنيا انحرافها ومباينتها للشرع والعقل. ونظرا لمعرفته بصلة فكرة التولد عندهم بأفكارهم عن النبوة ، فقد أظهر تهافتها بأسانيد عقلية وشرعية .

ومن أقواله (وهم يزعمون أن أول ما صدر عن رب العالمين جوهر قائم بنفسه ، وأنه رب جميع العالم، وأن «العقل العاشر» هو رب كل ما تحت فلك القمر،ومنه تنزلت الكتبعلىالأنبياء. . . ولهذا كان قولهم فى (النبوة) إنها مكتسبة ، وأنها فيض يفيض على روح النبى إذا استعدت نفسه لذلك ، فإن راض نفسه حتى استعدت فاض ذلك عليه . وأن الملائكة هى ما يتخيل فىنفسهمنالخيالات النورانية ، وكلام الله هو ما يسمعه فى نفسه من الأصوات بمنزلة ما يراه النائم فى منامه .

ومن عرف ما أخبر الله به عن ملائكته – جبريل وغيره – فى غير موضع علم أن هذا الذى قالوه أشد مخالفة لما جاءت به الرسل من أقوال الكفار المبدلين من اليهود والنصارى .

فان الله أخبر عن الملائكة لما جاءوا ابراهيم فى صورة البشرأضيافاً ، ثم ذهبوا إلى لوط ، فى غير موضع . وأخبر عن جبريل حين ذهب إلى مريم ، وتمثل لها بشراً سويا ، ونفخ فيها .

وكان جبريل يأتى النبى صلى الله عليه وسلم فى صورة دحية الكلبى غير مرة ، وأتاه مرة فى صورة أعرابى . وفى الصحيحين عن عائشة أن الحرث بن هشام قال «يارسول الله ، كيف يأتيك الوحى ؟ قال «يأتينى أحياناً فى مثل صلصلة الجرس ، وهو أشد على ، فيفصم عنى وقد وعيت ماقال . وأحياناً يتمثل لى رجلا ، فيكلمنى،فأعى ما يقول » . وقالت عائشة «لقد رأيته ينزل عليه فى اليوم الشديد البرد ، فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً » .

ص ٢٧٧:٢٧٧ كتاب الرد على المنطقتين .

ومن هنا يظهر مخالفة قول ابنعربىللكتاب والسنة عندما زعم أن خاتم الأولياء يأخذ من من المعدن الذى يأخذ منه الملك الذى يوحى به إلى النبى .

(ينظر كتاب الصفدية ص ٢٤٩) ح١ تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم

هل يتفق ابن تيمية حقاً مع وجهة نظر الحلى فى النبوة)؟

لابن تيمية مؤلف مستقل باسم (النبوات) عالج فيه الموضوع باستفاضة (للمراجعة) .

من نفس المنبع الذى أخذ منه الملك الذى كان يزور النبى [٧٥] فيهدم بذلك الحدود بين النبى والحكيم والفيلسوف ، أو يثبت تفوق حديث أرسطو على حديث محمد (صلى الله عليه وسلم) . ومن المعلوم أن اتحاد العقل الإنسانى والعقل الوسيط فى الملك جبريل كان من القضايا الجوهرية فى فلسفة الفارابى وفلسفة ابن سينا . ومعنى هذا الاتحاد مجرد اتصال بين الروح والعالم المعقول وليس اندماجاً كاملا بين الإنسان وبين الله . والوحى والإلهام وإن اتفقا فى طبيعتهما يختلفان فى الطريقة . فبينما الحكيم لا يصل إلى الاتحاد الصوفى إلا بفضل طول التأمل ، فان النبى يتحقق له الوحى بممارسة فورية لقدرة خاصة على (التخيل) . ولقد انتقل هذا التفسير الفلسفى والمجازى للحقائق النصية بعد تنسيقه إلى مؤلفات الفارابى الهامة ثم انتقل الى ابن سينا ، ومن بعد ذلك ظهر ثم انتقل فى بعضه فى مذهب الغزالى الصحيح [٧٦] .

وعلى العكس كان تأثير الشيعة على بقية النظرية جوهرياً . فالنبى فى نظرية الحلى ـ وظيفته الأساسية أن يكون وسيطاً بين الله وبين الناس ، وذلك بخلاف الإمام والعالم ، وهما أيضا وسيطان وإنما بدرجة أقل ، لأنهما ينقلان الرسالة الربانية المبلغة بواسطة النبى وذلك عن طريق تفسيرها . وهذا هو موقف ابن تيمية [٧٧] الذى لم تكن فكرته المفصلة فى هذه النقطة الخطيرة فى العقيدة على وفاق تام مع نفسها . فقد انساقت أحيانا لصوفية ابن عربى عندما قررت أن للأولياء أن يأملوا فى إلهام مباشر من الله . ولكن هذا الإلهام فى الواقع يظل ناقصاً ومتقطعاً ولا يصحبه ـ كما يحدث مع الأنبياء ـ عمل مستقل من التشريع وتبليغ رسالة واجبة التنفيذ . والواقع أن العقل إذا اعتمد على مواهبه الذاتية وحدها فإنه يعجز عن أن يرسم للانسان سبل النجاة

الروحيه والدنيوية . والغاية من الوحى الذى يحمله الأنبياء هي القضاء على تردد الناس ، وتقديم التبرير الذى يبدد شكوكهم ، وتعويض ضعف العقل الإنسانى المجبول بطبيعته على الغفلة والنسيان ، وأن يكون هذا الوحى فى النهاية مبدأ الوحدة والعدل الذى يحدد للمجتمع نظام سلوكه وللفرد ضمان الفلاح فى الدنيا والنجاة فى الآخرة . والوحى وحده هو القادر على جمع شتات العقول الفردية . والفرق الرئيسى فى هذه النقطة بين ابن تيمية وبين الشيعة يتركز فى درجة التزام الله فى اختياره لرسله . فالأول يرى أن الله يختار رسله بمحض رحمته الحرة . بينما يرى الحلى أنه لما كان الله قد خلق الكون من أجل مصلحة الناس فانه سبحانه (أ) ملزم بنوع من الحرية الملزمة (لطف واجب) بأن يرشد الخلق بارسال رسله بين الحين والحين ليربطهم بارادته(٧٨).

والنبى ليس فقط وسيطاً بين الله وبين الناس ، وإنما هو الإمام والمرشد للجماعة وللانسانية قاطبة . فان نزعة العمومية فى فكر ابن تيمية ـ الذى اشتد عوده باتصاله بفلسفة الشيعة ـ لا تقبل التسليم بأن محمداً مرسل إلى جماعة من عنصر واحد (٧٩) . ولقد عرف الحلى الإمام انطلاقاً من تعريف النبي فقال إن الإمام نبى لم يتصل بالله اتصالا مباشراً لعدم تحقق الوحى له . ويعرف ابن تيميه (ب)النبى منطلقاً من تعريف الإمام حسب المفهوم الشيعى ، فيقول إن

(أ)لفظ الالزام على الله غير مستحب وليس وارداً شرعاً ، وإنما قال عز وجل :(كتب على نفسه الرحمة) .

(ب)يعرف ابن تيمية النبوة الحق بأنها إنباء الله لعبده ، ونبى الله من كان الله هو الذى ينبئه ووحيه من الله (ص ١٨١ كتاب النبوات) .

وفى موضع آخر من كتاب (النبوات) يتوسع فى الشرح موضحا الفرق بين النبى والرسول فيقول : =

النبى إمام توفرت فيه موهبة تؤهله أن يكون وسيطاً بين الناس و بين الله . والفرق بين التعريفين له أهمية كبرى . فقد تمكن الحلي بتعريفه أن يجعل للامام دوراً مماثلا لدور النبى . أما ابن تيميـة فانه يصف النبى بكل مزايا الإمام . والنبى فى اصطلاحه هـو (الإمام المطلق) الذى يتصف بالكمال المطلق وذلك فى مقابل (الإمامالمقيد) أى الرئيس الدينى والسياسى المتصف بالكمال الإنسانى النسبي والمشروط . وهو فى امتيازه ــ كما يوضحه مضمون اسمه ــ الذى يقف فى أول صفوف المؤمنين فى صلاة الجماعة وفى الإداره العليا لشئون الجماعة الدنيوية . لأنه النموذج المثالى للانسانية ، والصورة المثلى التى يقتدى بها فى السلوك ، لأن هذا السلوكهو ضمان الاستقامة والنجاة للجميع . فينظر إليـه على أنه القاضي المطلق والوالى (٨٠) الكامل الذى يجمع وحده الصفات الفرعيه مثل (الأمانة الكاملة) والقدرةالوظيفية التى لامأخذ عليها . أما النبى فهو الذى حمـل إلى الدنيا الميزان والعدل وكذلك الحديد . وهو مرشد القلوب الأول فى الجماعة و المجتهد الأسمى فى كل القرارات (الفتاوى) المعبرة عن فكرة الله والمتصفة بالرشاد الأكمل . وهو كذلك المهدى الذى

= (فالنبى هو الذى ينبئه الله ، وهو ينبئ بما أنبأ الله به ، فان أرسل مع ذلك الى من خالف أمر الله ليبلغه رسالة من الله اليه فهو رسول وأما اذا كان إنما يعمل بالشريعة قبله ولم يرسل هو الى أحد يبلغه عن الله رسالة فهو نبى وليس برسول .

قال تعالى (٥٢ الحج) «وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى الا اذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته» وقوله (من رسول ولا نبى) فذكر ارسالا يعم النوعين ، وقد خص أحدهما بأنه رسول ، فان هذا هو الرسول المطلق الذى أمره بتبليغ رسالته الى من خالف الله كنوح ، وقد ثبت فى الصحيح أنه أول رسول بعث الى أهل الأرض وقد كان قبله أنبياء كشيث وإدريس وقبلهما آدم كان نبيا مكلما . (ص ١٨٤–١٨٥) المطبعة السلفية ١٣٨٦ هـ

كان لحكمه العادل وجود تاريخي والذى أقام على هذه الأرض المدينة الفاضلة ممثلة فى جماعة الرعيل الأول [٨١] .(أ)

وفوق كل هذا فان النبى هو الذى يسهر على قيادة الحياة الاجتماعية فى الجماعـة . وله نفس الدور السياسي القانونى فى مذهب ابن تيميـة ، ودور الحاكم الفيلسوف فى مذهب الفارابى ، ودور الإمام فى نظام الحلى . بل إن ابن تيمية يكتفى فى كـثير من الأحيان بنقل حجج منهاج الكرامة حرفيا . والإنسان فى المذهبين هو كائن اجتماعى بطبيعته ولكن الطمع الذى يتصف به فى سعيه إلى تحقيق مصالحه الخاصة ، يوشك أن يحـول الحياة الاجتماعية من حالتها الطبيعية إلى فوضى من الرغبات المتنافرة . وعلى المشـرع البليـغ فى حكمته أن يفرض على الجميع الخضوع لقانون عادل يتمتع باحترام إجماعى . والنبى هو المشرع المثالي الذى تتلخص مهمته فى المحافظة على وحدة الجماعة (ب)

(أ) لم نستدل من رجوعنا الى كتاب (السياسة الشرعية) الذى أشار اليه المؤلف – على نص كهذا !! والى القارئ ما ذكره ابن تيمية فى هذا الصدد ، قال : –

(فالمقصود أن يكون الدين كله لله – وإن تكون كلمة الله هى العليا ، وكلمة الله اسم جامع لكلماته التى تضمنها كتابه ، وهكذا قال الله تعالى :

«لقد أرسلنا رسلنا بالبينات، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط» الحديد – ٢٥ فالمقصود من إرسال الرسل ، وانزال الكتب – أن يقوم الناس بالقسط ، فى حقوق الله ، وحقوق خلقه»

السياسة الشرعية ص ٣٨ ط الشعب ١٣٩٠ هـ = ١٩٧٠ م

(ب) لم يوفق المؤلف فى التعبير عن مقصود شيخ الاسلام فى هذه النقطة . فابن تيمية يقسم الرؤساء الى ثلاث فرق : فريق غلب عليهم حب العلو فى الأرض والفساد ، ولم ينظروا فى عاقبة المعاد ، ورأوا أن السلطان لا يقوم إلا بعطاء ، وقد لا يتأتى العطاء إلا باستخراج أموال من غير حلها ، فصاروا نهابين وهابين . =

وسلامها ، مستلهما أوامر الله المباشرة . فهو إذن يتمتـع بسلطة تشـريعية مستقلة ، ووظيفته تذكرنا بالوظيفة التي (أ) يخصصها الفارابي للحكيم، حاكم المدينة الذى يتعين عليه وضـع النواميس للجماعة المثالية ، بفضل اتصاله الدائم بالله واستلهام أوامره فى كل شأن .

وهنا تظهر مشكلة . لقد أرسل الله عديداً من الرسل المتلاحقة إلى مختلف الجماعات كان آخرهم محمداً عليه السلام . وبذلك أنشئت وبلغت شرائع مختلفة.

= وفريق عندهم خوف من الله تعالى ، ودين يمنعهم عما يعتقدونه قبيحا من ظلم الخلق ، وفعل المحارم ، فهذا حسن واجب ، لكن قد يعتقدون مع ذلك أن السياسة لا تتم إلا بما يفعله أولئك من الحرام .... فهؤلاء لا تصلح بهم الدنيا ولا الدين الكامل .

والفريق الثالث : الأمة الوسط وهم أهل دين محمد صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه على عامة الناس وخاصتهم الى يوم القيامة – وهو انفاق المال والمنافع للناس – وان كانوا رؤساء بحسب الحاجة الى إصلاح الأحوال ، ولإقامة الدين ، والدنيا التى يحتاج اليها الدين ، وعفته فى نفسه ولا يأخذ ما لا يستحقه ، فيجمعون بين التقوى والاحسان . ويصفهم أيضاً بأنهم الصالحين أرباب السياسة الكاملة الذين قاموا بالواجبات وتركوا المحرمات . يعطون ما يصلح الدين بعطائه ، ولا يأخذون إلا ما أبيح لهم ، ويغضبون لربهم اذا انتهكت محارمه ، ويعفون عن حظوظهم وهذه أخلاق رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بذله ، ودفعه ، وهى أكمل الأمور .
ص ٧٣ ، ٧٦ السياسة الشرعية باختصار .

أ – لاصلة بين حاكم المدينة عند الفارابى والنبى حسب التعريف الذى ساقه لنا أبن تيمية ! !

لقد عارض شيخ الأسلام بشدة تعريف الفلاسفة للنبوة (فان هؤلاء لم يعرفوا النبوة إلا من جهة القدر المشترك بين بنى آدم وهو المنام ، وليس فى كلام أرسطو وأتباعه كلام فى النبوة، والفارابى جعلها من جنس المنامات فقط ولهذا يفضل هو وأمثاله الفيلسوف على النبى) .
ص ١٧٩ النبوات

وعندما يخص أرسطو بالذكر ، يرى أنه لم يأت إلى أرض الشام ومن ثم لم يعرف أخبار الأنبياء
ص ٢٥ نفس المصدر

هل معنى ذلك أننا أمام اختلاف ذاتي (اختلاف تضاد) بين هـذه النظم التشريعية المختلفة ؟ لا . لأن دين الأنبياء واحد .

قرر ذلك حديث رواه أبو هريرة ، وأكده الجدل العقلي السنى فى كثير من الأحيان ابتداء من الأشعرى حتى الغزالى . وهذه الوحدة التامة بين الأديان المنزلة ، التى تعمقت تعمقاً فريدا بفضل نظريات السهروردى التى تقرر تطابق النظم الدينية والفلسفية ، كان لا غنى عنها فى مذهب ابن تيميـة إلى حد تكرار ذكرها فى مؤلفاته بصورة منقطعة النظير . فنجدها فى (الرسالة القبرصية)و(معارج الوصول)و(الجواب الصحيح) وتتجلى كثيراً فى معرض البحوث المذهبية التى كان يعتبرها غريبة . وتنضم إلى نظرية الكائن ، الواحد فى ذاته والمتعدد فى صفاته .

هل كان كل رسـول من الرسل يعبر عن مظهر جديد للدين ؟ وهل هذا خضوع جديد لصالح اتجاه ابن عربى الذى عنى باثبات أن صفات الله المختلفة يتم التعبير عنها فى الدنيا بواسطة هؤلاء الرجـال الكمل (إنسان كامل) ألا وهم الأنبياء ؟ لا . رغم أن ابن تيمية يميل أحيانا إلى أن يرى فى بعض الرسل مظاهر مختلفة لصفات الشرائع وليس لصفـات الله . فالمسيح (عليه الصلاة والسلام) يعبر عن الرأفة والإحسان وإنكار الذات ، بينما يمثـل محمد (صلى الله عليه وسلم) العدل فى الغضب والحرب (أ) . وهي فكرة لم يكن في استطاعة ابن تيمية أن يسترسل فيها حتى آخر نتائجها المنطقية من غير أن يتعارض مع أفكاره عن كمال شخصية محمد عليه السلام . ويلجأ ابن تيمية إلى

أ — لم يدلنا لاووست عن المصدر الذى أستقى منه هذا الحكم

مفاهيم أخرى لتفسير تنوع الشرائع (أ) . والواقع أنه يفرق بين نوعين من الاختلاف . الاختلاف الأول الذى يعبر عن التناقض المنطقى (تضاد) والثانى الذى يمثل التفرد النوعى (تنوع) . فالله يريد بهذه الشرائع المتلاحقة أن يقدم لهذه المجتمعات المختلفة النظام التشريعى الذى يتلاءم مع الظروف المعيشية الجديدة ومفهوم اختلاف التنوع له شأن خطير فى مذهب ابن تيمية حيث تتفرع عنه شرعية تجديد الشريعة التى جاء بها محمد [٨٢] بين الحين والحين ، وهذا ما يقوم به العلماء المصلحون . ويستند ابن تيمية فى ذلك إلى رأيه فى العقيدة والنبوة .

ومع ذلك فلا يقوم النبي بدور الإمام والمشرع إلا فى نطاق الحياة الاجتماعية والثقافية . غير أن ثمة مجالا يغيب عنه وهو المجال الفنى . فى كل ما يتعلق بالعلوم التى لا يستساغ أن ينزل فيها تشريع ربانى ، ينبغي على النبى

ب — قال أبن تيمية :

وليس من شرط الرسول أن يأتى بشريعة جديدة ، فان يوسف كان رسولا وكان على ملة أبراهيم ، وداود وسليمان كانا رسولين وكانا على شريعة التوراة ، قال تعالى عن مؤمن آل فرعون «ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبينات فمازلتم فى شك مما جاءكم به حتى إذا هلك قلتم لن يبعث الله من بعده رسولا» — ٣٤ غافرا .

(ص ١٨٥ النبوات)

وفى كتاب (الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح) يرى شيخ الأسلام أن الشرائع ثلاثة : شريعة عدل فقط ، وشريعة فضل فقط ، وشريعة تجمع العدل والفضل فتوجب العدل وتندب إلى الفضل ، وهذه أكمل الشرائع الثلاث وهى شريعة القرآن الذى يجمع فيه بين العدل والفضل. وشريعة محمد صلى الله عليه وسلم فيها ما ليس فى الشريعتين المتقدمين ، وحتى ولو كانت شرائع أهل الكتاب كاملة ، فان أهل الكتاب من اليهود والنصارى لم يعملوا بها بل عملوا بخلافها فى كثير من الأمور وحرفوا كتبهم وبدلوها وإرتكبوا المعاصى والآثام .

الجواب الصحيح ج ٣ ص ٢٢٩ ، ٢٣٥ ، ٢٣٧

– ومن باب أولى على خلفائه – أن ينزلوا على حكم رجالها . فقد قال النبي « انتم أعلم بأمر دنياكم فأما ما كان من أمر دينكم فالي » (٨٣) ويبدو أن هذا الموقف كان رد فعل ضـــد مذهب فخر الدين الرازى الذى كانت تختلط فى نظره العلوم الدنيويه والوحى المنزل على الأنبياء . فكان يقول إن الوحى وحده هو الذى أتاح للانسان التمييز بين السموم و بين الأطعمة التى تلائم طبيعته ، وعلى نور الوحى الربانى وجدالإنسان الهداية إلى معرفة الحرف الضرورية والنافعة، و بفضل النبوة نجح الفلكيون فى الكشف عن طبيعة الأجسام السماوية المتفاوتة التى كانت حدود تجاربنا عاجزة عن كشف اللثـام عن اسرارها بالإضافة إلى قصور معداتنا ووسائلنا . والإنسان مدين للنبوة أيضا بفن النجارة والنسج والحياكه . وهكذا زاد الاتجاه الدنيوى فى فكر ابن تيمية ، وإنما ينبغى ألا نبالغ فى وصفه ، برغم أننـــا نجد مظاهر أخرى لفكرته ترجع إلى حاجته الطبيعية إلى النزعة الوضعية positivisme .

والنبى أيضاً شفيع الجماعة الإسلامية (٨٤) . وسوف يباشر سلطة الشفاعة يوم القيامة يوم يحيى الله الأجساد والأرواح ، ويقف الناس غرقى فى عرقهم ينتظرون دورهم فى السير على الصراط الذى يؤدى بهم إلى الجنة أو يسقطون من فوقه إلى الجحيم . وتكون الشفاعة على أشكال ثلاثة: أن يطلب محمد(ص) من الله الرأفة لأناس مصيرهم غير مضمون (أهل الموقف) ، بعد أن يكون غيره من الأنبيـاء ، آدام ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى قد بذلوا نفس المحاولة دون جدوى . وسوف يتشفع أيضا عند الله لتعجيل دخـول أهل الجنة إلى الجنة . وسوف يطلب كذلك من الله أن يعفى من النار من يستحقونها وأن

يخرج منها من دخلها منهم (أ) ولن ينفرد محمد بالشفاعة فى شكلها الأخير وإنما يشاركه فيها غيره من الأنبياء والملائكة والصديقين والأولياء وجموع المؤمنين بحسب درجات أعمالهم وإيمانهم . وهكـذا تتحـد خصائص شفاعة النبى فى مذهب ابن تيمية . ولا يستساغ تصور هذه الشفاعة إلا بقدر ما يستطيع النبى أن يقدم أمام الله لصالح المسلم أو لصالح أتباع الديانات الأخرى - حدا أدنى من الفضيلة والإيمـــان . والشفاعة لا تلتمس وإنما تشترى بصالح الأعمال وبالتقوى . والشفاعة لا تنطوى على صراع بين سطوة الله وتأثير رسوله . وإنما الأمر كله متوقف تماماً على إذن الله . وأى تصور آخر للشفاعة يرفضه ابن تيمية ويعتبره بدعة . ولقد حمل حملة شديدة فى مرات عديدة على الشفاعة المبتذلة والمنتشرة بين عامة المسلمين يغذيها الجهل أو رياء العلماء ، والتى يلتمسون فيها من النبى ومن الأولياء التدخل المعجز لصالحهم عند الله ، بأعمال مشكوك فى صحتها أو بأعمال مبتدعة .

(أ) لم يلتزم المؤلف بالدقة الواجبة عند نقل النص عن أبن تيمية ، إذ ورد فى (العقيدة الواسطية) كالآتى :-

وأول من يستفتح باب الجنة محمد صلى الله عليه وسلم ، وأول من يدخل الجنة من الأمم أمته ، وله صلى الله عليه وسلم فى القيامة ثلاث شفاعات : أما الشفاعة الأولى فيشفع فى أهل الموقف حتى يقضى بينهم بعد أن يتراجع الأنبياء ، آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى بن مريم عن الشفاعة حتى تنتهى إليه ..

وأما الشفاعة الثانية فيشفع فى أهل الجنة أن يدخلوا الجنة ، وهاتان الشفاعتان خاصتان له.

وأما الشفاعة الثالثة فيشفع فيمن استحق النار . وهذه الشفاعة له ولسائر االنبيين والصديقين وغيرهم ، فيشفع فيمن استحق النار أن لا يدخلها ، ويشفع فيمن دخلها أن يخرج منها .

(شرح العقيدة الواسطية . تأليف محمد خليل هراس) لشيخ الاسلام ابن تيمية ص ١٠٤، ١٠٥ من مطبوعات الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة .

٢ – شخصية النبي

تنظم الوظيفة التى حددها ابن تيمية للنبى الصورة التى كونها عن شخصيته. ومعلوم أن القرآن وكذلك الحديث لم يرد فيها ما يفيد ضرورة اعتبار العصمة من خصائص النبوة، فضلا عن أن بعض الآيات القرآنية وبعض الأحاديث قد قررت صراحة أن محمداً (صلى الله عليه وسلم) – باعتباره رجلا كأى رجل من رجال قبيلته – معرض للأخطاء الإنسانية. ومعلوم أيضا كيف نشأ الاعتقاد فى عصمة الأئمة فى أوساط الشيعة ثم انتقل منها بعد ذلك بطريق مباشر أو بواسطة الصوفية إلى النظرة السنية للنبوة. وبجوار هذه القضية الأصلية – وإن كانت ثانوية فى هذا البحث – هناك حقيقة أكيدة وهي الأهمية العظمي التى احتلها الاعتقاد فى عصمة محمد (صلى الله عليه وسلم) وعصمة غيره من الأنبياء فى نظر علماء العقيدة السنية والشيعة. وهو ما كافح ضده ابن تيمية باستماته وكان له فيها بعد أبلغ الأثر على تكوين مذهبه. وكان فخر الدين الرازى(أ) قد ألح فى ضرورة توسيع دائرة العصمة لتشمل جميع الأنبياء.

(أ) قال فى المحصل (والذى نقول به إنه لم يقع منهم ذنب على سبيل القصد لا صغير ولا كبير وأما السهو فقد يقع منهم بشرط أن يتذكروه فى الحال وينبهوا غيرهم على أن ذلك كان سهواً .. ومن أراد الاستقصاء فعليه بكتابنا فى عصمة الأنبياء.

وقد عرض الرازى فى كتابه (عصمة الأنبياء) لهذه القضية وحدد موقفه منها بقوله.

(إن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون فى زمان النبوة عن الكبائر والصغائر بالعمد. أما على سبيل السهو فهو جائز. ثم دلل على وجوب العصمة من خمسة عشر وجهاً.)

(ينظر كتاب الرازى – عصمة الأنبياء ص ٦ وما بعدها سلسلة الثقافة الاسلامية العدد ٤٧ ذو الحجة ١٣٨٣ هـ = ١٩٦٤م).

والى هذا الرأى يذهب أغلب علماء أهل السنة فيذهب الجوينى (٤٧٨هـ) إلى أنه لا يجب=

والواقع أن مذهب الرازى فى العقيدة قد عنى كل العناية بتعميق هذا المفهوم بعد أن عمق مفهوم المعجزات – فى (المحصل) و(معالم أصول الدين) و(دلائل النبوة). وكذلك شأن الطوسى الذى انتقل فى كتاب (العقائد) من دراسة المعجزات إلى دراسة « إفتراض أن يكـون النبى معصوماً » وانضم الحلى إلى هذا الاتجـــاه الفكرى واعتبر العصمة من الخصائص المشتركة فى النبى والإمام . وبناء على ما تقدم سوف نتعرض فى بحثنا لعصمة الأنبياء فى مؤلفات ابن تيمية من خلال ارتباطها بمذهب السابقين عليه . وسوف نتناول على التوالى أسبابها وزمانها وأوضاعها .

إن البواعث التى تستند إليها هذه العصمة – وإن تشابهت – فانها لا تتماثل تماماً فى مذهب الحلى ومذهب ابن تيمية . فيرى مؤلف « منهاج الكرامة »

= عصمة الأنبياء عن صغائر الذنوب ، وآى القرآن فى أقاصيص النبيين مشحونة بالتنصيص على هنات كانت منهم . استوعبوا أعمارهم فى الاستغفار منها .

غياث الأمم ص ٥٠ (تحت التحقيق والنشر)

وفى رد ابن تيمية على الحلى فى موضوع عصمة الأنبياء يقول :

(ثم يقال ثانياً : قد اتفق المسلمون على أنهم معصومون فيما يبلغون عن الله فلا يجوز أن يقرهم على الخطأ فى شىء مما يبلغونه عنه . وبهذا يحصل المقصود من البعثة ، وأما وجوب كونه قبل أن يبعث نبياً لا يخطىء أو لا يذنب فليس فى النبوة ما يستلزم هذا .. إلى أن يقول :

ثم يقال : وأيضاً ، فجمهور المسلمين على أن النبى لابد أن يكون من أهل البر والتقوى متصفاً بصفات الكمال ، ووجوب بعض الذنوب أحياناً مع التوبة الماحية الرافعة لدرجته إلى أفضل مما كان عليه ، لا ينافى ذلك .

(منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشعية القدرية) تحقيق د . محمد رشاد سالم حـ ٢ ص ٣١١ ٢٠ صفر ١٣٨٤ هـ = ٣٠ يونيو سنة ١٩٦٤م مكتبة دار العروبة .

أن العصمة لطف خفي يمنحه الله لأناس يضطلعون بمسؤوليات أخلاقية كبرى (مكلفين). ويتقرر هذا المبدأ بجدل شكلي . فيقول إذا لم يكن الأنبياء معصومين فان علة بعثتهم — وهي هداية الناس إلى الخير — تتبدد تماما . غير أن النتيجة في استدلاله غير صحيحة منطقيا . إذ يتعين أن يكون الافتراض الأول خطأ لأن الارتباط بين المبدأ والنتيجة وثيق (بيان الملازمة) . وينطلق الحلي بعد ذلك إلى سلسلة من الاستدلالات . فيقول نفترض أن في إمكان النبي أن يرتكب معصية . فان التسليم بذلك يؤدي على الفور إلى التسليم بامكان النبي أن يكذب ، وهذا بدوره يؤدي إلى هدم الثقة التي يضعها فيه الناس (الوثوق في صحة قولهم) فاذا ما انهارت هذه الثقة توقف الناس عن طاعة الأوامر والنواهي التي حملها الأنبياء إليهم . وعندئذ تنتفي فائدة بعثة الأنبياء . غير أن هذا الاستنتاج المرفوض من حيث منطقه . يجعل مقدماته ذاتها مجافية للصواب . ويفكر الحلي بطريقة مغايرة . فيقول إن النقل يلزم الناس باتباع النبي . فاذا افترضنا أن النبي يمكنه أن يخطىء يكون معنى ذلك التسليم بأن الله قد أمر الناس بأن يجعلوا من القبيح الأخلاقي مثلا أعلى لسلوكهم . هذا الافتراض غير معقول لأنه يرمي إلى جعل إمكان ارتكاب النبي للخطأ غير معقول في حد ذاته .

لقد انتقلت هذه الحجج إلى مذهب ابن تيميه (أ) — وهي عينها حجج

(أ) نرى المؤلف يتوسع في ايراد حجج أمثال الحلي والرازي ، وكان بوسعه فعل ذلك عند عرضه لرأي شيخ الاسلام — وهو موضوع بحثه — وحجج ابن تيمية مبثوثة في كتبه ، وقد خصص كتاباً عالج فيه قضية النبوة ، وهو الكتاب المسمى (النبوات) ، ويمكن للقارىء الرجوع اليه . =

الطوسى – وسلم بصحتها وعرضها فى أسلوب بعيد عن الشكل الاستدلالى .
وكانت حاجة ابن تيمية إلى مفهوم عصمة النبى ملحة بقدر ما كانت تتطلبه جوانب مذهبه فى الأخلاق وفى الاجتماع . فنى مذهبه الوظيفى والعملى تهدف نظرية النبوة إلى إثبات التزام الإنسان تجاه محمد بالطاعة الكلية كما أن الغرض من عقيدته هو تبرير شرعية المثل الأعلى المعنوى وهو (عبادة الله المنظمة) كما تقتضيه (العبادة والعبودية) . فعبادة الله وطاعة الرسول هما المفهومان الرئيسيان اللذان لا يستنتجان من نظريته فى العقيدة وفى النبوة فحسب وإنما يسيطران عليها . وأخيرا كما سنرى يسعى مذهبه السياسى الاجتماعى إلى إقامة مصالحة إسلاميه تلم شتات القوى السنية ، فضلا عن قوى الشيعة إن أمكن ، وتحدد أمام المؤمنين مفهوم الإله كرب واحد والرسول كمثل أعلى فى الأخلاق وفى القضاء يستطيع بعدله المنزه أن يفصل فى كل المنازعات . ولهذا فاننا لا نتردد فى أن نربط بمذهب الشيعة نظريات ابن تيمية التى ترفض التسليم بنظرية (التزام الله) بمنح العصمة لأنبيائه استناداً إلى مبادىء عقيدته ولكنها قد انقادت

= وسنورد آراءه عند متابعتنا لما اجتزأه المؤلف منها ، ولم يخرج ابن تيمية عن قول أهل السلف ، باثبات العصمة من الاصرار على الذنوب مطلقاً كما أسلفنا .

مثال ذلك شرح ابن تيمية لقول الله تعالى فى وصف عباده المخلصين (إن عبادى ليس لك عليهم سلطان) ، فيقول :

(ولهذا لم يصدر من يوسف الصديق ذنب أصلا بل الهم الذى هم به لما تركه لله كتب له به حسنة ، ولهذا لم يذكر عنه سبحانه توبة واستغفار أ . كما ذكر توبة الأنبياء ، كآدم وداود ونوح وغيرهم ، وان لم يذكر عن أولئك الأنبياء فاحشة ولله الحمد ، وانما كانت توباتهم من أمور أخر هى حسنات بالنسبة إلى غيرهم)

جواب أهل العلم والايمان ص ٢١–٢٢ المطبعة الخيرية ١٣٢٥ ه

وراء منطق مذهبه ذاته فأكدت على ضرورة هذه العصمه لأى نبي .

وقد لا تبدو وشائج الصلة بين نظريات الروافض ونظريات ابن تيمية بالوضوح الكافي إلا عندما تحدد هذه النظريات الوقت الذى تبدأ فيه هذه العصمة وعندما تصف طبيعة الأخطاء التى يمكن أن يقترفها نبى قبل نزول الوحى عليه. فالروافض لا يقرون بعصمة الأنبياء قبل الإعلان جهاراً عن بعثتهم. ويستندون فى ذلك إلى القرآن الذى ذكر فى مواضع متكررة منه قول الله لرسوله بأنه وجده ضالا فهداه وعلمه الكتاب والإيمان . ومع ذلك فغالبية أئمة السنة قد أقروا باحتمال وقوع الأنبياء فى بعض الأخطاء الجسيمة قبل بعثتهم وإن كانت هذه الأخطاء لا تصل إلى درجة الكفر واستشهدوا بمثل موسي . ويخفف من وزن هذه القضية ندرة هذه الأخطاء مما يتيح للأنبياء التوبة بحيث لا تتلوث كرامتهم فى شىء . أما الإصرار الواعى على اقتراف مثل هذه الأخطاء (الإصرار على الذنوب) فانه يسىء إلى سمعة الأنبياء ويفسد عليهم مقدماً وظيفة المبلغ الصدوق . تلك هى نظرية (ا) الرازى . أما

(أ) للرازى آراؤه فى موضوع (عصمة الأنبياء) ضمنها كتابه بهذا الاسم . وقد أسلفنا الاشارة إليه . ويحسن الاشارة إلى تفسيره لقول الله تعالى (ووجدك ضالا فهدى) ، فيذهب إلى ان الضلال هو الذهاب والانصراف، ولابد من أمر يكون منصرفاً عنه وهو غير مذكور، ويفصل ذلك بقوله أن هناك أموراً أربعة : —

الأول : وجدك ضالا عن النبوة فهداك اليها ،ويؤكده قوله تعالى (ماكنت تدرى ماالكتاب ولا الايمان) .

الثانى : وجدك ضالا عن المعيشة وطريق الكسب .

الثالث : وجدك ضالا فى زمان الصبى فى بعض المفاوز

الرابع : وجدك ضالا — أى مضلولا عنه فى قوم لا يعرفون حقك — فهداهم إلى معرفتك كما يقال فلان ضال فى قومه إذا كان مضلولا عنه .

(عصمة الأنبياء ص ١٢٨-١٢٩ ط الزعبى ١٣٩٧ هـ ١٩٧٧م .

الروافض فقد توغلوا أكثر من ذلك . إذ اعتبروا عصمة النبي الكلية والكاملة ضرورة منطقية .

وينضم الحلي إلى هذا الاتجاه الفكرى ويقرر أن الأنبياء معصومون منذ لحظة ميلادهم حتى مماتهم . ولم يذهب ابن تيمية هذا المذهب وإنما اتجه اتجاها أكثر رشداً . ففي (العقيدة الواسطية) (ا) انحاز في هذه النقطة إلى موقف الخوارج التقليدى ، وقرر أن محمداً كان معصوماً منذ وقت الإعلان عن بعثته . ولم يكن هذا الرأى من جانب عالمنا الحنبلي ليمردون إثارة للدهشه . فهو يقول إن النبي إمام اتخذه الله وسيطاً بينه وبين الناس ، وبدلا من أن يمنحه الله العصمة مع الوحى ، آتاه الوحى لعلمه أن نبيه معصوم [٨٦] .

فما مضمون هذه العصمة ؟ من الناحية السلبية يمكن تعريف العصمة باستحالة النبى أن يرتكب عملا يوصف بالكفر . وعند التمسك بالمعنى العكسى يقول الرازى (ب) إن طائفة خوارج الفاضلية ترى أن (العصيان) البسيط كالكفر ، مما أدى بهم استنادا إلى منطق مذهبهم هذا إلى القول بتكفير النبى جزئيا .

(أ) لم يشر شيخ الاسلام فى كتابه (العقيدة الواسطية) إلى عصمة الأنبياء ، وربما أخطأ المؤلف عند الإشارة إلى المصدر ، كخطئه فى تقرير انحياز ابن تيمية لموقف الخوارج ، أو نسبه إليه كلاماً لم يقله .

وتعريف النبوة عند شيخنا محدد ودقيق فان نبى الله هو بمعنى مفعول أى منبأ الله الذى نبأه الله ... فالذى صار به النبى نبيا أن ينبئه الله ، وهذا مما يبين ماامتاز به عن غيره ، فانه إذا كان الذى ينبئه الله كما أن الرسول هو الذى يرسله الله فما نبأ الله حق وصدق ليس فيه كذب لا خطأ ولا عمداً) . ص ١٧٧ كتاب النبوات

(ب) إلى القارىء فيما يلى بيان ما قاله الرازى فى كتابه (عصمة الأنبياء) عند بيان الأقوال والمذاهب المختلفة ، فقال :

=

وإن كان الرازى لم يذهب إلى ما قرره الحلى أن تكفير الأنبياء لاينفصل عن مذهب الخوارج بحجة أن الخوارج يسلمون فى آن واحد بامكان ارتكاب الأنبياء للذنوب وأن كل ذنب يؤدى إلى الكفر . وثمة نقطة يلتقى فيها ابن تيمية مع الشيعة . وهي أن الأنبياء قد تبدو عليهم مظاهر الكفر الخارجية (اظهار الكفر) [٨٧] برغم (أ) عدم كفرهم فى حقيقة الأمر . وهى طريقة

= (... واجتمعت الأمة على أن الأنبياء معصومون عن الكفر والبدعة إلا الفضيلية من الخوارج فانهم يجوزون الكفر على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وذلك لأن عندهم يجوز صدور الذنوب عنهم ، وكل ذنب هو كفر عندهم ،فبهذا الطريق جوزوا صدور الكفر عنهم وأما الروافض فانهم يجوزون عليهم إظهار كلمة الكفر على سبيل التقية)

الرازى = عصمة الأنبياء ص ١٥ ط مؤسسة الزعبى – لبنان ١٣٩٧ هـ – ١٩٧٧م .

(أ) كنا نظن بمؤلف هذا الكتاب خيراً قبل قراءة هذه الأسطر حيث انحرف انحرافاً شديداً عن اجادة الصواب ، فها هى كتب ابن تيمية بين أيدينا خالية منهذه الأوصاف الشاذة التى لم يخطها شيخ الاسلام بيده قط . وكيف يظن به هذا الافتراء وهو يدحض مذهب بعض المتكلمين المستندين إلى قواعد عقلية بزعمهم فجوزوا (من جهة العقل ما ذكره القاضى أبو بكر أن يكون الرسول فاعلا للكبائر) ! !

ويعلق الشيخ على ذلك بقوله معترضاً نا قداً ..

(فلم يعتمد القاضى أبو بكر وأمثاله فى تنزيه الأنبياء لا على دليل عقلى ولا سمعى من الكتاب والسنه) ص ١٠٧ من كتاب النبوات .

أما عن الاستتار أو (التقية) فان ابن تيمية يشجب هذه الفكرة بشدة ، وكان يعرف مراد الفلاسفة منها فى تعريفهم للنبوة حيث قالوا (المراد منها – أي صفات الرب ومعاد الأبدان ، وغير ذلك – خطاب الجمهور بما يخيل اليهم ما يعتقدونه فى أمر الايمان بالله واليوم الآخر لينتفعوا بذلك الاعتقاد ، وأن كان باطلا لاحقيقة له فى نفس الأمر . فان هذا غايته أن الأنبياء كذبوا لمصلحة الجمهور) ص ٢٨١ الرد على المنطقيين .

ويقرر ابن تيمية أن الأنبياء باجماع العقلاء فى غاية صفات الكمال من العقل ، والعلم ، والعدل . والصدق ، والأخلاق الحسنة ، وكل منهم لم ير الآخر ولم يستمع منه ، لاسيما محمد صلى الله عليه وسلم ، فانه لم يكن بمكة على عهده أحد يعرف شيئاً من كتب الأنبياء ألبتة وكل منهم يخبر عما رأى وسمع اخباراً يصدق بعضها بعضاً . فلو لم تثبت عصمة الأنبياء وصدقهم بل كان المخبر يمثل هذا مجهولا ، لوجب تواتر جنس مارأوه) ص ٤٩٩ الرد على المنطقيين .

شرعية ولازمة للاستتار الشرعى(تقية) . ولا شك أن الاستتار يتعارض مع فكر ابن تيميه العميق فى إخلاصه ولكن نزعته فى المسايرة pportanisme تسلم به . فليس هناك مايمنع أى نبى من أن يتظاهر عن عمد بممارسة أعمال الكفر الخارجيه إذا اقتضت ذلك الضرورة والمصلحة .

ومع ذلك هل يمكن للأنبياء أن يرتكبوا إحدى الكبائر [٨٨] التى لا تفضى إلى الكفر وإنما إلى الفسوق ؟ يقول الرازى إن بعض المسلمين يسلمون بذلك ويقول الحلى إنهم الحشوية ، فيقرر البعض أن الأنبياء يرتكبون هذه الذنوب دون قصد ويقول البعض الآخر إنهم يقترفونها سهواً . ولكن ابن تيمية والرازى (أ) يقرران أنه لا يليق بأى نبى أن يرتكب الكبائر ، لأن كل انسان ملتزم بذلك فى حدود استطاعته وإن جسامة الخطأ تزداد بسمو مكانة فاعله .

(أ) أوردنا رأى الرازى وهو صريح فى أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون فى زمان النبوة عن الكبائر والصغائر بالعمد أ ما على سبيل السهو فهو جائز فى أمور أخر هى حسنات بالنسبة إلى غيرهم .

ويرى ابن تيمية أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون فى تأدية رسالة التبليغ ، فان الله تعالى لم يذكر فى القرآن شيئاً فى أمور أخرى إلا مقرونا بالتوبة والاستغفار ، ولهذا فقد فتحت التوبة أبواب الرحمة الالهية .

وفى هذا الصدد يذكر الشيخ أن (القول الذى عليه جمهور الناس ، وهو الموافق للآثار المنقولة عن السلف ، اثبات العصمة من الاصرار على الذنوب مطلقاً) .

كتاب السلوك ص ٢٩٣ (مجموع فتاوى شيخ الاسلام ط الرياض)

ولا التفات إذن للآراء الشاذة المنسوبة للفلاسفة والشيعة والخوارج ، وهى التى اهتم لاووست بإبرازها بإلحاح ، وكأنه يريد اخفاء العقيدة الصحيحة : عقيدة أهل السنة والجماعة ! !

ويبدو أنه يمكن قبول فكرة تعرض الأنبياء لارتكاب الصغائر [٨٩] إن لم يكن بدون قصد فعلي الأقل كما يقول الأشاعرة عن طريق النسيان ، كالخطأ غير المقصود أو ترك الأولى . وعليه فقد ينصرف النبي عن اتخاذ القرار الأفضل . فبدلا من أن يلجأ إلى توقيع العقوبه يتجه إلى الحث . ولكن لا يستساغ أن يخطىء النبي إلا عن طريق النسيان وفي غير مجال تبليغ رسالته الربانية ـ في أقل تفاصيل تفسيرها أو تطبيقها شـــأناً . ويعتقد الروافض ومنهم الطوسى والحلي أن عصمة الأنبيـــاء قبل عصمة الأئمة هي إحدى العقائد الأساسية في الاسلام . فبناء على لطف واجب على الله لا يستطيع أى نبي أن يقترف ذنباً سواء عن طريق الغفلة أو بدون قصد . أما الرازى فقد اعتقد في وجود بعض احتمالات الخطأ الطفيفة حين يتسلل النسيان إلى إحدى العمليات الذهنية أو الغموض إلى بعض نواحي الشريعة . إذن تنتمى نظرية(أ) إبن تيمية في العصمة إلى مذهب الشيعة باعتبار أنها ـ مثل نظرية الطوس والحلي ـ لا ترى في العصمة « لطفاً واجباً على الله » ، وإنما تسلم ـ بعكس الرازى ـ بعصمة الأنبياء التامة [٩٠] وبنزاهتهم الكاملة . (ب)

(أ) سبق أن أوردنا النصوص الصريحة لابن تيمية في العصمة فكيف يسوغ المؤلف لنفسه ايجاد الصلة بينه وبين الشيعة ؟ ! !...

(ب) أما عن عصمة النبي عن عمل الجاهلية قبل النبوة فقد روى الحاكم بسنده: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ما هممت بما كان أهل الجاهلية يهمون به إلا مرتين من الدهر كلاهما بعصمني الله تعالى منها قلت : ليلة لفتى كان معي من قريش في أعلى مكة في أغنام لاهلها ترعى أبصر لى غنمي حتى أسمر هذه الليلة بمكة كما تسمر الفتيان قال نعم . فخرجت فلما جئت أدنى دار من دور مكة سمعت غناء وصوت دفوف وزمر فقلت ماهذا قالوا! فلان تزوج فلانة لرجل من قريش تزوج أمرأة فلهوت بذلك الغنا والصوت حتى غلبتني عيني فنمت فما أيقظني إلا مس الشمس فرجعت فسمعت مثل ذلك فقيل لى مثل ما قيل لى فلهوت بما سمعت وغلبتني عيني فما أيقظني إلا مس الشمس ثم رجعت إلى صاحبي فقال مافعلت فقلت ما فعلت شيئاً قال رسول الله صلى الله

وهذا التحديد الأول فى الواقع له طـابع سلبى . إذ يهدف إلى « تنزيه » النبى من أى عنصر من عناصر الاثم ، ومن أى عيب قد يشوب كمال طبيعته ، وقد يزلزل المكانة التى يحتلها فى قلوب الناس . وهـذا « التنزيه » مقتبس من الجدل العقلى الشيعى وطبقه ابن تيمية على الأنبياء مع اختلاف فى المعنى الذى ذهب إليه خصمه الشيعى . ويهدف الجدل الشيعى إلى تنزيه محمد من كل إثم بشرى ، غير أن ابن تيمية لا يشاركه غلوه فى الزهد . ولكن هـذا التنزيه فى الغالب لم يكن إلا نوعا من الاضعاف . إذ كانت الرغبة فى تنزيه الله فى مجـال العقيـدة عن أى شبه بينـه وبين خلقه قد أفضت بالفلاسفة إلى تفريغ مفهوم الله من أى مضمون إيجابى وإلى اعتبار الله فكرة مجـــردة ومجموعة من المرفوضات (نفى مفصل وإثبات مجمل) . وكان الحـــلى بنزعته الشيعية قد أدرك هذا القصور عندما قرر فى ختام تعريفه للنبى بطريق النفى ، أنه يتعين أن يوصف النبى بكل صفات الكمال وبكل الفضائل حتى يكون بذلك خير رجال قومه (« اتصاف النبى بجميع الكمالات والفضائل » أو تكميل المفضول) . ولقد قبل ابن تيمية هذا المفهوم الذى يقضى (باتصاف) النبى بصفات غيره من الرجال وأدخـــله فى منهجه ، كما أنه يتفق مع نظريته فى الذات ومع الأفضلية التى يقررها منطقه للجنس على النوع وللفرد عـلى الجنس[91] . فقد توفرت لمحمد كل صفات غيره من الأنبياء بالاضافه إلى أصالة اختص بهـا وحده . وعندئذ يتدخل مفهوم آخر هو مفهوم المثل الأعلى والكمال

=عليه وسلم« والله ما هممت بعدها أبداً بسوء مما يعمل أهل الجاهلية حتى أكرمنى الله تعالى بنبوته
قال الحاكم : هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه .
الحاكم = المستدرك على الصحيحين
ط : مكتبة ومطابع النصر الحديثة بالرياض ج ٤ ص ٢٤٥

الانسانى (المطلق) للصفات التى تميزت بها شخصية محمد الذى كان النموذج المثالى للانسانية .

وهناك ثلاث صفات تحدد هذه العصمة بطريقة ايجابية ، ولها فى مذهب ابن تيمية أهمية بالغة ، وتعتبر مظاهر ثلاثة لهذه الفكرة الجوهرية ألا وهى الشمولية totalité . فالأنبياء قبل كل شىء رجال مخلصون غاية الإخلاص ويسيطر الصدق بأشمل معانيه وأكملها على « تبليغهم » لرسالتهم الربانية ولأعمالهم التشريعية (استقلالهم فى تشريع الأحكام) (٩٢) . وهناك مذهب أثار معارضة ابن تيمية وهو مذهب الفارابى وابن سينا وبشر بن فاتك وغيرهم من الإسماعيلية ـ ومضمونه أن الأنبياء وجهوا حديثهم إلى الجماهير ولم يتكلموا إلا « بالمجازات » تاركين بذلك للفلاسفة وللصفوة الاجتهاد فى فهم المعنى الباطن المقصود من الوحى (أ) . ولا يقل عنه فى الابتداع مذهب ابن رشد أو المذهب المنسوب الى ابن تومرت والذى يقرر أن الأنبياء يكذبون من أجل الصالح العام . ولقد رفض ابن تيمية هذه النظريات بكل ما أوتى من قوة . فهى تؤدى الى إلصاق الكذب بالوحى النبوى وإن كان على شكل مخفف .

(أ) شغلت هذه القضية جانباً كبيراً من اهتمام ابن تيمية التى خصص لها كتاب (النبوات) وجزءاً كبيراً من كتاب (الصفدية) .

ويوجز لنا رأيه فيما أثاره ابن سينا وغيره من الفلاسفة فيقول (وصار ابن سينا وابن رشد الحفيد وأمثالهما يقربون أصول هؤلاء – أى أرسطو وأتباعه – إلى طريقة الأنبياء – ويظهرون أن أصولهم لا تخالف الشرائع النبوية ، وهم فى الباطن يقولون أن ما أخبرت به الرسل عن الله وعن اليوم الآخر لا حقيقة له فى نفس الأمر ، وإنما هو تخييل وتمثيل وأمثال مضروبة لتفهيم العامة ما ينتفعون به فى ذلك بزعمهم وإن كان مخالفاً للحق فى نفس الأمر)

ص ٢٣٧ كتاب الصفدية

فالمجاز نوع من الكذب « كذب في طريقة الشرح والتوضيح » . كما تجعل هذه النظريات من المستحيل التمييز بين النبي و بين الساحر إلا من حيث النية فقط . « فالنبي يريد الخير والساحر يريد الشر . ولكل منهما معجزات تنحصر فى القوى الروحية . وكلاهما يكذب . الساحر يكذب بدافع من المصلحة والإثم والنبي يكذب من أجل الصالح العام . فهو لايستطيع أن يقيم العدل إلا بالكذب » (أ) .

والطابع الإيجابى الثانى لهذه العصمة يكمن فى الترابط والاستمرار المنطقى للوحى النبوى . (٩٣) فالرجل المعصوم لا يستطيع أن يدعو إلى فكرتين متناقضتين ما لم تكن الفكرة الثانية ناسخة للاولى . وليس لأحد الحق فى مناقضة نبى معصوم ، ولا لإمام معصوم أن يعارض إماماً آخر معصوماً . والتسليم بالعكس يؤدى إلى الاقرار بتعدد الشرائع الإلهية . ولكن « الكل يعلم أن شريعتنا واحدة » . وأخيراً فإن محمداً يمثل الصفات المتناقضة التى تتعارض فى تجاربنا . فهو يستطيع أن يجمع بين الحديد والميزان ، و بين الشدة والرحمة ، و بين الإحسان والغضب العادل ، و بين العنف واللين ، و بين الحيطة والفظاظة ، و بين الحلم والدهاء وهو جمع شمولى ينظمه إيمان عميق ، و يضم كل الصفات الفرعية التى لم يوصف بها أى نبي آخر ، وتستطيع جماعة المسلمين أن تحققها فى صورة جماعية عن طريق التعاون بين (٩٤) أفرادها .

و يؤدى ذلك إلى امتياز النبى صلى الله عليه وسلم . و يذهب ابن تيمية فى هذه النقطة الى أبعد من الرازى والحلى . فقد اجتهد الرازى لإثبات أن الانبياء أعلى مقاما من الملائكة لا بسبب تفوق طبيعتهم وإنما للمشقة الكبيرة التى

(أ) وهو إلزام مذهب الفلاسفة والباطنية .

يعانونها في تحقيق طاعة الله ، وهذا يخالف المعتزلة والفلاسفة . وبالتالي فان تفوق الأنبياء ناتج عن مزيج من علم الهيئة الهيلينية astronomie hellenistique والأخلاق العملية pragmatisme morale . أما الحلي فيرى أن النبي أفضل رجال زمانه . فاذا وضع «المفضول» في مرتبة أسمى من مرتبة «الأفضل» نكون قد جعلنا المراتب الواقعية مراتب في الحقوق . وأن ابن تيمية أكثر منه وضوحاً إذ يقرر أن النبي كان بلا شك خير جيل زمانه وأن جيله يفوق الأجيال التي تلته أو التي ستليه الى يوم القيامة . والنبي كذلك أسمى من إمام الشيعة . ولقد تناول ابن تيمية في تراجمه الجدلية المطولة دعوى أفضلية علي والحسن والحسين وغيرهم من أئمة الشيعة وأعاد بحثها بالتفصيل . وكانت سلسلة الأنساب التي وضعها عبد الله بن ميمون القداح وادعاؤه العصمة ، موضع نقده الشديد . غير أن النبي أفضل من الأولياء ومن بعض الأسماء التي حاولت الصوفية صبغها بصبغة غريبة عليها (٩٥) .

٣ ـ علامات الأنبياء

يرى في النبي أن رسالته معلنة ومعززة ، وأن إخلاصه مؤكد بعديد من العلامات (آيات ، ونادراً ، دلائل) . بهذه العبارات عرض ابن تيمية لقضيه المعجزات التي أثارها الجدل العقلي عند بحثه لرسالة الأنبياء وبصفة أشمل لرسالة الأولياء وعلامات يوم القيامة والبعث ويفضل ابن تيمية على كلمة « المعجزات » عبارة « الآيات »(٩٦) . فالقرآن لم يتحدث عن معجزات الرسول وإنما وصف آياته وعددها في تفخيم . ولقد ظلت اصطلاحات ابن تيمية تتسم بالتحفظ ، كما صاحب عودته إلى اللغة التقليدية مراجعته ونقده للمفاهيم التي

تعبر عنها هذه اللغه . ففكرة المعجزة ذات أصل عقلانى ، تفترض تسلسلا منتظما فى نظام الأشياء يضطرب فجأة بتدخل شبه تحكمى من قدرة الله العظمى. والمعجزة تشارك فى ثنائية تقوم بين قوة الله وانتظام الظواهر فى الدنيا . وهذا الانتظام لا يفسره الاسلام بالقوانين وانما (بالعادات) . أما الآيات فانها تعود بالمعجزة الى النظام المألوف والى القاعدة المتبعة وتسلبها الطابع فوق الطبيعى والتحكمى . وبالاضافه الى ذلك فان رابطة التبعية وثيقة بين الآية وبين مدلولها ، ويظهر المفهومان فى وقت واحد ويفرض كل مفهوم مدلوله بالتبادل . ويفضل ابن تيمية أن يعتمد على هذه الفكرة لإثبات وجود الله عند الاستدلال العقلانى الذى يستند الى مبدأ الضرورة والسببية والقصدية . وأخيراً فان مصطلح المعجزة الذى ابتكر فى وقت متأخر قد دخل فى علم الكلام بمعرفة الباقلانى(٩٧) . وبعد هذه التحفظات استخدم ابن تيمية الاصطلاحات التى استخدمها سابقوه كما فعل علماء التوحيد الذين توجه اليهم بالكتابة أو بالنقد ، مثل فخر الدين الرازى وأبى البركات النسفى ، الذين تناولوا فى بحوثهم طبيعه المعجزات(٩٨).

وهناك قضية استحوذت على اهتمام ابن تيمية . فبعد أن عرف النبى فى مقابل الامام والولى ، اقتضى الأمر أن يميز بين فئتين كبيرتين من المعجزات هى معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء ، ولقد اقترح فخر الدين الرازى(٩٩) التعريف التالى لمعجزات محمد : (إنها وقائع تؤدى إلى قطع مفاجىء فى استمرار مجموعة من الظواهر يمثل تعاقبها فى العادة نظاما ثابتا ، ويصحب هذه الوقائع من جانب النبى تحد للناس جميعاً لا تقابله أية معارضة من جانبهم) . ويأخذ الطوسى(١٠٠) بهذا التعريف ويعتبر المعجزة دليلا صارخا يلتزم الله به

بالضرورة أن يجمع القلوب على التسليم بصدق نبيه . ويأخذ الحــلى بهذه الصيغة ذاتها مع التخفيف منها بعض الشيء . فيقول إن المعجزة خرق للعادات ولكنها وحدها لا تثبت صـدق النبي مالم يضطلع النبي في نفس الوقت بصفـة النبوة . وتمكن الحلى بذلك أن يستبعد من تعريف المعجـزة عنصـرين اثنين كان الرازى يعتبرهما جوهريين : الأول تحدى النبي الذى يعلنه عـلى النـاس والثانى عجز الناس عن منافسته . بل إنه ذهب إلى أبعد من ذلك . فقد قرر كقاعدة عامة أن كل من يستطيـع أن يدعى النبـــوة ويتمكن من تحقيق إحدى المعجزات ينبغي اعتباره كذلك . ولاشك أن هذا الموقف على جانب من الخطورة البالغة فى نظر ابن تيمية[١٠١] إذ يعاب عليه أنه لم يميز بالقـدر الكافى بين النبي والولى . وذلك بعد أن أثبتت الشيعة إمكان الخلط بين النبي والإمام لأنهم كانوا حريصين على أن يمنحوا كلا منهما خصائص مشتركة ومهمة متشابهة .

هل معنى ذلك أنه يمكن أن ننفى كرامات الأولياء ؟ إن الإتجـاه الرشيد فى الإسلام فى جملته لم يبد معارضة كبيرة فى الإقرار بوجودها[١٠٢] . وكان الجهم أول من اعترف بجميع المعجزات بلا تمييز بينها عندما قال : «خارق العادة جائز مطلقاً» ســـواء وقع ذلك من نبى أو من تقى أو من ولى . وحظيت كرامات الولي بشبه إجماع أهل السنة والفلاسفة المعنيين بدراسة الفلسفة اليونانية (الفارابى وابن سينا يفسرانها بنظرية القوى النفسية)[١٠٣] وقيدتها الإمامية بالنسبة لأئمتها مثل النوبختى ، ولم يرفضها سوى المعتزلة الذين يحتجون بعدم ورود اللفظ فى القرآن ويميلون — بمنهجهم العقلانى — إلى نفس العنصر فوق الطبيعى في الكون. ويندر من بين اهل السنة من ينكر كرامات الأولياء فيما عدا

بعض علماء التوحيد ذوى الميول المعتزلية مثل ابن حزم ويذكر الرازى في « المحصل » أبا اسحق الإسفرائنى من بين هؤلاء . ولكن ابن تيميـة يطعن في صحة هذا الوصـف في « كتاب النبوات » . ويرى أن أبا اسحق شـأنه شأن أبي محمد بن أبي زيد لم يقصد غير التفرقة بين معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء(١٠٤) .

والحقيقة أن هذا التمييز كان عسيراً للغاية . ويقرر القشيرى فى كتابه « الرسالة » أن معجزة النبي — بخلاف كرامة الولي — تكون مصحوبة بادعاء معلن على جميع الأسماع بصفة نبوته(١٠٥) . بينما يرى الرازى أن كرامات الأولياء متماثلة فى طبيعتها من جميع الوجوه مع معجزات الأنبياء فيما عدا فرقا واحداً هو التحدى الذى يعلنه النبى . وكذلك ابن تيمية يسلم بتماثل هذين النوعين من الخوارق (الكرامات كالمعجزات)(١٠٦) . ويقول إنه نظراً لتماثلها فى طبيعتها فهى كذلك فى كيفيتها ويعتمد على نظريته فى الصفات لتصنيف أشكال المعجزات(١٠٧) فنقول إن بعضها ينشأ عن عمل الله الخلاق (الخلقية) ، والبعض الآخر عن عمله التشريعى (التشريعية) ، وبعضها تجلى لعلم الله وبعضها لقدرته والبعض الآخر لغناه (أ) . وليس بالضرورة أن تكون

(أ) يقف المؤلف على مقصود ابن تيمية ، فلندع شيخ الاسلام يتكلم بدلا منه إذ يقول :
وإن كان اسم المعجزة يعم كل خارق للعادة فى اللغة وعرف الأئمة المتقدمين ، كالأمام أحمد بن حنبل وغيره — ويسمونها : الآيات — لكن كثيراً من المتأخرين يفرق فى اللفظ بينهما فيجعل المعجزة للنبى ، والكرامة للولى . وجماعهما الأمر الخارق للعادة .
وصفات الكمال ترجع إلى ثلاثة : العلم ، والقدرة والغنى ، وإن شئت أن تقول : العلم والقدرة ، والقدرة إما على الفعل وهو التأثير ، وإما على الترك وهو الغنى ، والأول أجود ، وهذه =

جميع المعجزات مستحسنة فى نظر الشريعة . فمعجزات الأنبيـــاء وكرامات الأولياء « محمودة فى الدين » بينما معجزات السحرة والشيـاطين « مذمومة فى الدين » ، وغيرها « مباحة فى الدين » . فاذا ما انطوت على مصلحة للناس على أى شكل من الأشـكال كانت من « نعم الله » وإلا فانهـا تصبح نوعا من « اللعب والعبث »(١٠٨) .

ومع ذلك فقد ثبت التمييز بينهـا . فهنـاك فرق بين معجزات الأنبيـاء وكرامات الأولياء فى الكثافة وفى تكرار الحدوث وفى السعة . وليس هذا

= الثلاثة لا تصلح على وجه الكمال إلا لله وحده، فانه الذى أحاط بكل شىء علما، وهو على كل شىء قدير ، وهو غنى عن العالمين . وقد أمر الرسول صلى الله عليه وسلم أن يبرأ من ادعوى هذه الثلاثة بقوله (قل لا أقول لكم عندى خزائن الله ، ولا أعلم الغيب ، ولا أقول لكم إنى ملك ، أن اتبع إلا ما يوحى إلى).

أما الفرق بين كلمات الله الكونية وكلماته الدينية ، فالأولى فى مثل قوله سبحانه (انما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) ، والثانية فهى القرآن وهى شرع الله الذى بعث به رسوله وهى : أمره ونهيه وخبره ، وحظ العبد منها العلم بها والعمل والأمر بما أمر الله به كما أن حظ العبد عموماً وخصوصاً من الأول العلم بالكونيات والتأثير فيها أى بموجبها .. إلى أن يقول :

وإذا تقرر ذلك فأعلم أن عدم الخوارق علما وقدرة لا تضر المسلم فى دينه ، فمن لم ينكشف له شئ من المغيبات ، ولم يسخر له شئ من الكونيات ، لا ينقصه ذلك فى مرتبته عند الله .

وأما عدم الدين والعمل به فيصير الانسان ناقصا مذموما إما أن يجعله مستحقا للعقاب وإما أن يجعله محروما من الثواب ، وذلك لأن العلم بالدين وتعليمه والأمر به ينال به العبد رضوان الله وحده وصلاته وثوابه ، وأما العلم بالكون والتأثير فيه ، فلا ينال به ذلك إلا إذا كان داخلا فى الدين بل قد يجب عليه شكره ، وقد يناله به إثم .

قاعدة فى المعجزات والكرامات ج ٥ الرسائل والمسائل ص ٨٢، ٩ ط المنار ١٣٤٩هـ

هو التقريب الوحيد الذى أجـراه ابن تيميـة بين النبى والولى فكل منهما قد يتمتع « بالإلهام » ، وكل منهما ينعم بمحبة الله ، وكل منهما يدين بجزء من سلطته الآمرة إلى الطاعة التى يمارسها وإلى مزاولته المخلصة لأحكام الشريعة (عبودية)(١٠٩) . وفى هذه النقطة أيضاً يتركز الفرق العميق الذى يفرق بين النبي والولى ويؤدى بالتالى إلى التمييز بين معجزات كل منهما . فليس للولى رسالة علنية بتبليغ شريعة ، وليست له سلطة قضائية على غيره سواء أكانت ولايته تطهيراً شخصياً أو كانت مصحوبة بدعوة عامة . بينما يتمتع النبى ببعثة علنية ، وله مهمة اجتماعية وسياسية ، وينبغى أن تكون له سلطة قضائية على غيره وأنه يقوم على تطبيق الشريعة . فالمعجزات إذن لا تعدو أن تكون مظاهر خارجية لرسالته القضائية وآيات على ما تتسم به شريعته من جلال(أ)

أ — وقد تابع ابن تيمية أهل السنة والجماعة فى آرائه عن المعجزات والكرامات والفرق بين معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء ، وبيان التمييز بينها وبين خوارق أعداء الله .

ومجمل القول فى ذلك كله أن الآيات أى المعجزات ثابتة للأنبياء عليهم السلام وهى خوارق العادة التى تصدر عنهم كاحياء الأموات وإنفجار الماء من بين الأصابع وكعدم إحراق النار وغيرها وتسمى آيات لأن الله تعالى يريد بصدورها عنهم أن تكون علامة ودليلا على نبوتهم وصدقهم.

أما كرامات الأولياء أى الخوارق التى تصدر عنهم فتسمى كرامات لأن الله تعالى يريد بصدورها عنهم أكرامهم وإعزازهم ، والولى فى اللغة القريب ، فاذا كان العبد قريبا من الله تعالى بسبب كثرة طاعته وكثرة أخلاصه كان الرب تعالى قريبا منه برحمته وفضله وإحسانه .

وأما التى تكون لأعداء الله من الأمور الخارقة للعادة (مثل أبليس وفرعون والدجال مما روى فى الأخبار أنه كان ويكون لهم) لا تسمى آيات ولا كرامات ولكن تسمى قضاء حاجاتهم ، والحكمة من ذلك أن الله تعالى يستدرج بها أعداءه عقوبة لهم إذ يغترون به ويزدادون طغيانا وكفرا فيستحقون بذلك عذابا مهينا . قال تعالى (ولا يحسبن الذين كفروا انما نملى لهم خيرا لأنفسهم أنما نملى لهم ليزدادوا إثما ولهم عذاب مهين) . وقال تعالى (سنستدرجهم من حيث لا يعلمون).

ينظر شرح الفقه الأكبر لأبى المنتهى ص ٦٦-٦٧ ط صبيح ١٣٢٥ ه

وهنا أيضاً تتناسب المعجزات بحسب اختلاف درجات الأنبياء . فقد كانت الغاية من المعجزات جميعاً هي النزول بالعقوبة أو القضاء على المقاومة(١١٠) . فقد حصل نوح من الله القادر على معجزة إهلاك الوثنيين والعصاة بالغرق لأنهم رفضوا العودة إلى التوحيد الحقيقي . وكانت لموسى أيضاً معجزاته « فقد أودع الله الحياة فى عصا موسى . فلقفت العصا حبال وعصى السحرة الفلاسفة على كثرتها . ثم شق الله لموسى البحر حتى جفت أرضه . وظل ماء البحر محتجزاً بلا حركة على الجانبين . وفتح أثنى عشر طريقاً بعدد الأثنى عشر سبطا . وأرسل الله معه القمل والضفادع والدم ، وظلله مع قومه بغمامة بيضاء كانت تصاحبه فى سفره . وأنزل الله عليه كل صباح المن والسلوى . ولما عطشوا ضرب موسى الأرض بعصاه فانفجرت منها أثنتاعشرة عيناً من الماء فعلم كل أناس مشربهم » . وعلى هذا النمط كانت معجزات عيسى « فقد جعل الله من عيسى وأمه آية للناس . فخلق هذا الابن من غير أب حتى يتجلى أمام الناس جميعاً كمال قدرته وسعة كلمته ، وقسم الناس بذلك إلى أربع فئات عظيمة . خلق الله آدم من غير أب ولا أم ، وخلق زوجته حواء من ذكر بدون أنثى ، وخلق المسيح من إمرأة بلا زوج ، وقدر لخلق جميع الناس زوجين ذكراً وأنثى ، ولقد منح الله عيسى آيات أخرى بينات وقعت أثناء حياته ، فكان عيسى يحيي الموتى ويبرىء الأكمه والأبرص . وكان يكتشف ما يأكل الناس وما يدخرون فى بيوتهم . وكان يدعو الناس إلى الإيمان بالله وعبادته وحده وباتباع سنة إخوانه الأنبياء والمرسلين مؤيداً بذلك من سبقه منهم ومعلنا عمن سيجىء بعده » .

ونصل بذلك إلى معجزات محمد خاتم النبيين وخيرهم . فلم يعن ابن تيمية

بالتدليل على أفضلية معجزاته وسموها كما فعل فيما يتعلق بشخصه وبشريعته. ومع ذلك ذكر لنا المعجزات الرئيسية المنسوبة إلى النبى: مثل إنشقاق القمر، وتدفق الماء من بين أصابعه، وإطعام أعداد غفيرة من الناس بكمية زهيدة جداً من الطعام، وجعله عدداً لا حصر له من الحصى الصغير يطفو فى بطن يده ... الخ . وكان القرآن أيضاً إحدى معجزات محمد ولكنه لم يكن أعظم هذه المعجزات، لأن ابن تيمية لا يؤيد الفكرة المجمع عليها فى زمنه ومضمونها أن بلاغة القرآن المعجزة لكل الناس حتى أفصح العرب — كانت أعظم معجزات النبى على الاطلاق . أما المعجزة(أ) التى تثبت أفضلية محمد فتكمن فى قوة شريعته الربانية، وفى الفوز المادى والمعنوى الذى يتحقق حتماً من التطبيق المخلص لأحكامها . فان ديانة محمد تحمل إلى كل من يفهمها ويعيشها الضمان المجرب للنصر المبين، وكانت النهضة السنية التى يهنىء ابن تيمية نفسه أحيانا بأنه عاصرها والتى حققت نصر المسلمين على أهل البدع — كانت فى نظر ابن تيمية دليلا على هذه النتيجة المعجزة التى تترتب على تطبيق الشريعة . وكان ابن تيمية يناشد «الملائكة التى كانت تصحب الجيوش الاسلامية، أن تقودها إلى النصر»[111]، ويخلص من ذلك إلى تصور أن مستلزمات العمل الأخلاقى تفرض على الله تجاه مخلوقاته نفس الالتزامات التى عجزت النزعة العقلانية الشيعية إثباتها باسم العقل وحده .

أ — ربما يقصد لاووست هنا ما ذهب اليه الشيخ من حفظ الله للكتاب الذى جاء به وابقائه مئين من السنين، مع كثرة الأمة وتفرقها فى مشارق الأرض ومغاربها، والكتاب بعد هذا محفوظ . وكذلك الشريعة محفوظة، فهذا أمر خارق خارج عن مقدوره ..

(ص ٢٢٣ كتاب الصفدية ج ١ تحقيق د.محمد رشاد سالم ط الرياض ١٣٩٦هـ-١٩٧٦م) .

ومع ذلك فلكي تدوم فاعلية الشريعة يجب أن يعهد بأمانتها إلى الأتقيـاء ورثة الأنبياء . وكان ابن تيمية قد تعرض لهذه القضية فى رده على نقـد الشيعة لأهل السنة الذين ينكرون أن النبى أوصى لأحد بعده[١٢] . ولقـد رد عليهم ابن تيمية بأن محمداً قد ترك عند وفاته وصية أخلاقية عنـدما أمر المسلمين فى حجة الوداع باتباع السنة وسنة الخلفاء الراشدين وتجنب البدع . ولقد صار العلماء بعد الخلفاء الراشدين هم ورثة النبى (صلى الله عليه وسلم)، وهو مبدأ سبق أن قرره كبار الفقهاء . إلا أن العلماء لايمثلون هيئة منظمة ومتدرجة فى المناصب الاجتماعية ، وإنما يمارسون سلطة عقائدية ذات صبغة فردية خالصة . ولهذا فقد عارض ابن تيمية وجـود شبه رجال الكهنوت المسلمين فى دولة المماليك ، وعارض إكليروسية cléricalisme الروافض والنصارى ، ورفض فى إصرار تسمية العلماء بلفظ « أهل الحل والعقد » الشائع استعماله فى بحوث علم الكلام الإسلامى .

وهكذا تكتمل نظرية الإسلام عن السيادة ، والسيادة فى حقيقتهـا ملك لله وحده . أما من حيث ممارستها فهي مودعة كأمانة منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ليس لدى جماعة المسلمين ــ كما تميل نظرية الإجماع فى المذهب الشافعى إلى تقريره ــ وإنما لدى كل من هم يضطلعون بتفسير الشريعة وشرحها بمقتضى علمهم وخلقهم ، وبالتالى فهم مكلفون ــ كما هو حال الوصى الشيعى بتطويرها حسب الظروف الجديدة فى كل زمان ومكان . والسيادة فى مذهب ابن تيمية هى سيادة شائعة ، يترتب عليها أن طبقة العلماء لها الأولوية فى حق توجيه الجماعة والدولة قبل طبقة الأمراء ذاتها ، لأن نظريات ابن تيمية كما سنرى مهما كانت درجة ديمقراطيتها قد صاغت كل

تنظيم سياسى على صورة حكم أقلية دينية وعسكرية (أ) oligarchie .

هذا الميراث ذو الصبغة الروحية البحتة ـ الذى يكتسب أكثر مما يمنح ـ يفرض على العلماء واجبات أكثر مما يخولهم حقوقا ، وهو ليس حقيقة واقعة بقدر ما هو مثل أعلى يرجى تحقيقه ، « إن الهـــدف الذى يجب أن يسعى اليه العلماء ، سواء كـانوا أئمة أم لا ، هو أن يصبحوا ورثة الأنبيـاء عن جدارة » ، وفى نقده للعلماء بسبب انكبابهم على زخارف الدنيـــا وبسبب مذلتهم وادعائهم بأن لهم اختصاصات واسعة ، يذكر ابن تيمية بجلال

١ – ربما فهم لاووست ذلك من وصف أبن تيمية لأهمية دور الأمراء والعلماء ، دون أن يكلف نفسه عناء معرفة المناسبة ، أو القيود التى وضعها فإذا عدنا إلى صياغة الفكرة نفسها فى أحد كتبه أتضح لنا مقصود الشيخ ، وهو مخالف لما فهمه المؤلف ، إذ يعطينا التصور الصحيح للفكرة

فقد أولى أبن تيمية موضوع (الشورى) الأهتمام اللازم له ، إذ لا غنى لولى الأمر عن المشاورة، فان الله تعالى أمر نبيه صلى الله عليه وسلم فقال «فأعف عنهم وأستغفر لهم وشاورهم فى الأمر» آل عمران ١٥٩ ، وقد روى عن أبى هريرة ، رضى الله عنه ، قال «لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم» .

ثم يمضى فى تفسير الآية الكريمة التى تحض على طاعة الله والرسول وأولى الأمر ، فيقول :

وأولو الأمر صنفان : الأمراء والعلماء وهم الذين إذا صلحوا صلح الناس ، فعلى كل منهما أن يتحرى ما يقوله ويفعله طاعة الله ورسوله وإتباع كتاب الله ، وأورد ذكرها ضمن حديثه عن الشورى وأهميتها كركن من أركان السياسة الشرعية حتى لا ينفرد بالرأى أقلية متسلطة .

وواضح مما سبق أيضا أنه أرجع الأمر كله إلى الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ، ومن رأيه أتخاذ الإمارة دينا وقربة يتقرب بها إلى الله ، فان التقرب اليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات ، دائما يفسد فيها حال أكثر الناس لابتغاء الرياسة أو المال بها .

(السياسة الشرعية ص ١٨٢ ، ١٨٦)

مهمتهم ألا وهى تحصيل العـلم أولا ، ثم وضـعه موضع التنفيـذ الشخصى ، والتمرس الدائم على حمل رسالة الدعوة والتعود على تحمل المحن والصعوبات التى تقتضيها رسالتهم (١١٣) بصبر واحتساب .

وللوصول إلى ذلك ليس هناك من سبيل سوى طاعة النبى (صلى الله عليه وسلم) طاعة كاملة ودائمة ، بوصفها أحد الأشكال بل الشكل الوحيـد لطاعة الله (أ) . ويمكننا أن نؤكد أن مذهب ابن تيميـة يسعى بجد ألى هـدم الاعتقاد البدعى فى النبى (صلى الله عليه وسلم) وذلك بقصد تحقق الطـاعة الشاملة التى تدين له بها . فطـاعة النبى هى الإخلاص الكامل لشخصـه ، وإبداء «الموالاة» النشطة التي تقصرها الشيعة على إمامها ، والتفرغ لخـدمته بالإخلاص العميق وبالخصائص التى تناولها السهروردى فى كتابه «العوارف» والتى يتميز بها الصوفى ، وتذكرنا بالانقياد الذى يستسلم به الصوفى لتوجيه «قطبه» الروحى . وقد يقال أحيانا إن الإسلام هو العمل بالقـرآن قبل التأسى بمحمد . أما فى نظر بن تيمية فانه قبل كل شىء الطـاعة المنهجية والدائمة والنشطة لرسول الله (١١٤) (صلى الله عليه وسلم) .

أ — وتفصيل ذلك كما ذكر الشيخ أن العباد يخصون الله تعالى وحده بالعبادة ، فالعبادة والتسبيح لله وحده ، فلا يصلى إلا لله ولا يصام إلا لله ولا يحج إلا إلى بيت الله .

والإيمان واجب بالله والرسول صلى الله عليه وسلم .

أما ما هو خاص بالرسول فهو التعزيز والتوقير والنصر والمنع والطاعة فيما أوجب وأمر .
(توحيد الألوهية ص ٣٠٧-٣٠٨)

الفصل الثالث

السلف

١ — الصحابة

جرت العادة فى بحوث العقائد الإسلامية على تخصيص باب لفضل الصحابة وترتيب منزلة كل منهم . وللصحابة أهمية خاصة عند ابن تيمية باعتبار أن مذهبه يرتكز على القرآن والسنة وعلى تعاليم السلف الصالح[١١٥] .(أ) والصحابة فى رأيه يمثلون عنصراً لضمان سلامة انتقال الدعوة الإسلامية . فعدالتهم أساس «التواتر» ، واتفاقهم مبدأ «للاجماع» ، واجتهادات الآحاد من كبار الصحابة لا يجوز رفضها من حيث المبدأ بحجة أنها فتاوى لمجتهد تقبل المراجعة أو التعديل ؛ فان لها قوة القانون الملزم . كما أن لعصر الصحابة قيمة اختبارية لمبادىء الإسلام . ولا ترجع نزعة ابن تيمية التجريبية إلى الواقعية وإلى عناية المذهب السني بمسايرة الظروف فحسب وإنما إلى معارضة

(أ) يستند ابن تيمية إلى الحديث (خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم) وله أيضاً حجة عقلية ملخصها أن حواريي الرسل عليهم السلام هم أكثر الناس فهما وإتباعا ، فاذا خص الصحابة رضوان الله عليهم بالحديث فانهم قد عاصروا التنزيل ، وصاحبوا الرسول عن قرب وعرفوا عنه الأسلام علما وعملا فللصحابة (فهم فى القرآن يخفى على أكثر المتأخرين كما أن لهم معرفة بأمور من السنة وأحوال الرسول صلى الله عليه وسلم لا يعرفها أكثر المتأخرين ، فانهم شهدوا الرسول والتنزيل وعاينوا الرسول وعرفوا من أقواله وأفعاله مما يستدلون به على مرادهم مالم يعرفه أكثر المتأخرين الذين لم يعرفوا ذلك فطلبوا الحكم مما اعتقدوه من إجماع أو قياس)

ص ٤٣ معارج الوصول

ابن تيمية لموقف مذهب الشيعة من الصحابة . فالشيعة تنتظر إمامها المعصوم لكي (أ) يملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت ظلما وجوراً . بينما استقر الرأى عند أهل السنة والجماعة على أن هذا العهد يعد امتداداً لعهد النبى ، كما أن الآراء التى سادت هذا العصر قد تحققت صحتها وتأكدت قيمتها الانسانية بنظام الحكومة (ب) الإلهية للخلفاء الأربعة الراشدين . ونشأ عن نجاح هذه التجربة الأولى هذا النجاح العظيم والثقة فى خلود هذه الآراء . وأخيراً فإن فى توقير الصحابة ضماناً للاستمرار الثقافى وإجلالا للماضى وتعبيراً عن التضامن الذى يربط الأجيال بعضها ببعض ، إذ يدين المسلمون بالفضل إلى هذه الأجيال - بعد النبى - فى معرفة دينهم ، وأصبحوا القدوة للاجيال تلو الأجيال .

ولقد حرص ابن تيمية على بناء مذهب وسط ، وعلى أن يوفق(١١٦) بين

أ - الأختلاف بين أهل السنة والشيعة ينحصر فى أن هؤلاء يرون العصمة للأئمة بينما يقصر أولئك العصمة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وحده .

ب - لم تكن حكومة الخلفاء الراشدين حكومة الهية (ثيوقراطية) ولكنها قامت على تطبيق التشريع الأسلامى نصا وروحا ، واحتفظت بالطابع الفريد لها كخلافة نبوة ، وظلت نموذجا معبرا عن تجسيد تعاليم الأسلام ، ومن ثم تركت لدى المسلمين إقتناعا بأمكان تحقيق النظام الأسلامى بصورة شاملة فى كافة ميادين الحياة السياسية والأجتماعية والأقتصادية والثقافية . وسنرى المؤلف يسمى عصرهم (بالعصر الذهبى) . وهذا صحيح . وقد قال الإمام أحمد رضى الله عنه (إنه ما من مسألة الا وقد تكلم فيها الصحابة أو فى نظيرها فإنه لما فتحت البلاد وإنتشر الأسلام حدثت جميع أجناس الأعمال فتكلموا فيها بالكتاب والسنة ، وأنما تكلم بعضهم بالرأى فى مسائل قليلة) .

أبن تيمية : معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول ص ٤٣ ط المكتبة العلمية - المدينة المنورة .

النظريات المتعارضة . فبعض الفرق تتحمس فى انحيازها لأحـــد الصحابة فتنحرف بتأثير روح الغلو التى يرفضها الإسلام . ولقد بلغ بالروافض أن جعلوا من على نبياً أو إلهاً . وبعض الفرق يقف موقفاً ينتقص فيه من قدر الصحابة فى جملتهم أو يحصر هجومه على بعض منهم . فالخوارج يمنحـــون الأولوية عن حق للشيخين (تفضيل الشيخين) ، ولكنهم يكفرون عثمان وعلى وعدداً من صالح المؤمنين [١١٧] . ويتفق ابن تيمية مع الخوارج على تفوق أبى بكر وعمر تفوقاً لا مثيل له إلى حد القول بوجود اختلاف جوهرى بين طبيعة خلافتهما وخلافة عثمان وعلى . إلا أنه برغم إعجاب ابن تيمية بعلى فانه يحتج بشدة على نظرية الشيعة ، ويوضح فى «منهاج السنة» على وجه الخصوص ماتضمنه هذا المذهب من غلو ومتناقضات . ولقد اعتاد الروافض «مخالفة» الصحابة ، و«العدول عن أقوالهم» ، وعلى عدم الالتزام بإبداء «المحبة» نحوهم أو «الموالاة» الدائمة لهم أو «تفضيلهم» على الأجيال اللاحقة [١١٨] ، ولا يعترفون بأن اتفاقهم دليل شرعى . وهم فى الواقع يخالفون بذلك إجماع آراء آل النبى . وإذن فالعنصران الأولان اللذان يسهمان فى تكوين مذهب ابن تيمية هما موقف التوفيق وتأييد الخوارج من ناحية وثورته على الامامية من ناحية أخرى (أ) .

ولقد تدخل مؤثر ثالث هو إعادة التوفيق السنى فى بيان درجات الفضل عند الصحابة [١١٩] . فنظرية الصحابة التقليدية توفق بين ترتيب التفضيـل

أ — يقف شيخ الأسلام موقف المعارض للنظريات المختلفة ثم يفاصل بينها استنادا إلى موقف السلف فليس له أتجاه ينفرد به .

وقد أكدنا هذه الحقيقة مراراً من قبل .

وبين الترتيب التاريخي . ولقد ظهرت هذه النظرية فى نحو عام ١٠٦/٧٢٥ فى البصرة عند بعض أهل السنة الصالحين من أتباع الحسن البصري وأبى كلابة وابن سيرين الذين يمكن اعتبارهم مؤسسي مذهب أهل السنة والجماعة (أ) . وهم يحرمون قراءة الخلافات التى وقعت بين الصحابة خلال أعوام ٣٥–٤١ﻫ أو نسخها أو جمع رواياتها . ولقد أدى هـذا التقييد الذى كان محـل رعاية خاصة من جانب المذهب المالكي والمذهب الحنبلى . إلى ظهـور نظرية العصر الذهبى (ب) للخلفاء الأربعة الراشدين التى كانت – كما هو معــروف – ابتكاراً لاحقاً للعصر العباسى . ونجد هذه الفكرة عنـد ابن عطاء الذى كان أحد أساتذة الحــلاج ، وكان يرى أن الترتيب التــاريخى هو ذاته ترتيب التفضيل بينهم ، ويضيف اليه تدرجا آخر فى الفضل عند الله ، وكـان هذا الحل السنى الصرف يهدف إلى استتباب السلام فى المجتمع الإسلامى ، ولم يكن يفتقر الى الأصالة فى وقت كان « الزيدية والمعـتزلة يصرون على تأكيد

أ – لا يعد أهل السنة والجماعة فرقة من الفرق ولكنهم يعبرون عن الغالبية التى ظلت محافظة على فهم وتطبيق المسلمين الأوائل للأسلام ، وأسم (الجماعة) يشير إلى تميزهم عمن أنشق عنهم من كافة الفرق الأخرى ، كالشيعة والخوارج والمعتزلة وغيرها .

ب – العبارة هنا تحتاج إلى إعادة نظر فى ضوء ما أورده المؤلف آنفا ، فلا ندرى سبباً لأقحام فكرة (العصر الذهبى) كابتكار لاحق للعصر العباسى . أوقصره على المذهبين المالكى والحنبلى – أو رده إلى أبن عطاء أحد شيوخ الحلاج .

فالحقيقة أن المسلمين فى الأعصر كلها – ومازالوا – ينظرون إلى عصر الخلفاء الراشدين كعصر ذهبى كما سبق الأشارة إلى ذلك .

ويجمع أهل السنة والجماعة على ترتيب أفضلية الخلفاء حسب ترتيب توليتهم الخلافة .

أما آراء بعض شيوخ المعتزلة – أو أبن الراوندى المتهم بالزندقة – فهى من قبيل الآراء الشاذة التى لا وزن لها .

أولوية علي ، ويتمسك ابن الراوندى بأولوية العباس ، وكان عبداد بن سليمان أحد أتباع المعتزلة يطالب بأولوية أبي بكر » . ولقد نظم ابن تيمية نظرية(ا) العصر الذهبي للخلفاء الأربعة الراشدين[١٢٥] بعناية ، وهي تلتقي مع أفكاره الناشئة عن نظرته في العقيدة والنبوة وكما سنرى مع مذهبه الاجتماعي السياسي ، وهي تؤكد في النهاية شرعية مذهب أهل السنة والجماعة وسلامة أركانه[١٢١] .

أبو بكر

أبو بكر هو أفضل الخلفاء الراشدين وبالأحرى أفضل فرد في الأمة بعد النبي . وتبرير هذه الأولوية شمولي ، إذ ترجع أفضلية أبي بكر إلى طريقة مبايعته وإلى شمائله الشخصية وإلى أسلوبه في ممارسة السلطة وإلى الآثار الناتجة عن سياسته . فالظروف التي تم فيها اختياره للخلافة ظروف تطابق فيها المبدأ الديني مع الواقع التاريخي[١٢٢] . ويرى غالبية أهل السنة أن أبا بكر قد

(أ) لا ندرى سببا يدعو المؤلف للإصرار على تسمية موقف أبن تيمية من الخلفاء الراشدين بالنظرية ، بينما الحقيقة أنها كانت أمرا واقعا أقره المسلمون في عصرهم ، فقد كان المسلمون يعرفون فضائل أبي بكر وعمر وعثمان وبايعوهم راضين مقتنعين بأنه لم يكن في المسلمين من يتقدم عليهم ، لأنهم من الذين أنفقوا من قبل الفتح فأشاد بهم الكتاب الكريم وأظهر فضائلهم بنص الآية (لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل، أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا، وكلا وعد الله الحسنى) الآية ١٠ سورة الحديد.

ويعلق أبن تيمية على ذلك بقوله (المراد بالفتح هنا صلح الحديبية) منهاج جـ ١ ص ١٥٤.

أما النزاع الذى حدث بين علي ومعاوية رضى الله عنهما — فقد تكلمنا عنه في المقدمة (ينظر ص ٥٧ الجزء الأول) .

اختير « اخيتاراً » حراً يشبه إجماع الصحابة فى اجتماع سقيفة بنى ساعدة ، أو بمعنى آخر بالاختيار الحر لأهل الحل والعقد . ومع ذلك فبعض علماء (أ) التوحيد (علماء الكلام) يسلمون بأن خلافة أبى بكر قد تمت بناء على «نص» ويرى البعض أن هذا النص صريح (جلى)، ويرى آخرون أن التعيين كان بطريق غير مباشر (خفى) . ويفسر ذلك أبو يعلى فى «المعتمد» الذى يشير اليه ابن تيمية فى المنهاج — بأن أحمد بن حنبل أورد روايتين ، مضمون الأولى

(أ) الأمر هنا يحتاج إلى مزيد أيضاح : فقد ذهب أهل السنة والجماعة بصفة عامة إلى أن خلافة أبى بكر تمت بالاختيار ، ألا أن البعض منهم استدل على أن هناك نصا على أمامته سواء أكان خفيا أم جليا ، فقد نسب إلى الحسن البصرى ما يفيد إقتناعه بالنص على خلافته حيث قال (أى والذى لا اله إلا هو أستخلفه وهو كان أعلم بالله تعالى وأتق لله تعالى من أن يتوثب عليهم لو لم يأمره) .

كما يستدل بعض أهل السنة بما كان من أمر أمرأة أتت النبى صلى الله عليه وسلم فكلمته فى شئ من أمرها فأمرها أن ترجع اليه فقالت (يا رسول الله ، أرايت أن جئت ولم أجدك ؟ — كأنها تريد الموت — قال : إن لم تجدينى فأت أبا بكر).

وقد وجد أبن حزم فى هذا الخبر نصا جليا على إستخلاف أبى بكر ، وأضاف اليها نصين آخرين يراهما دليلا على الأستخلاف : أولها — اجماع المسلمين الأوائل كلهم على تسميتهم أبى بكر خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومعنى الخليفة فى اللغة هو الذى يستخلفة ، لا الذى يخلفه دون أن يستخلفه.

أما النص الثانى فهو قول النبى صلى الله عليه وسلم للسيدة عائشة رضى الله عنها أثناء مرضه (لقد هممت أن أبعث إلى أبيك وأخيك فأكتب كتاباً وأعهد عهداً لكيلا يقول قائل أنا أحق أو يتمنى متمن ويأبى الله والمؤمنون ألا أبا بكر).

أبن حزم : الفصل ج ٤ ص ١٠٨

ويذهب الرازى إلى أن أصحاب الحديث وجدوا فى طلب الرسول صلى الله عليه وسلم إحضار دواء وقرطاس ليكتب الكتاب لأبى بكر نصا جليا فى أمامته.

أن هذا الاختيار كان بناء على «أخبار» صريحة ، وتنص الثانية على أنه كان بناء على نص «خفى» وتحديد غير مباشر (إشارة) ، وتطلب إبراز هذا المعنى حداً أدنى من التفسير . وترجع النظرية الأولى الى فريق من أهـل الحديث وفريق من المعتزلة والأشاعرة والقاضى أبى يعلى . وتبنى النظرية الثانية فريق آخر من أهل الحديث والحسن البصرى وطائفة خوارج البيهسية . وأخيراً يرى الحلى أن تقليد أبى بكر كان بناء على عملية خداع ناجحة ومدبرة مع عمر فى غياب العباس وعلى لانشغالهما بدفن النبى . وأورد الروافض عـدداً من الصحابة المشهورين الذين رفضوا الاعتراف باختيار أبى بكر مثـل سعد ابن عبادة وأسامة وخالد بن سـعيد الذى استقال احتجاجا على اختيـار أبى بكر (أ) .

ويستند ابن تيمية فى تفضيله التعيين (١٢٣) بنص منزل إلى أسباب عامة فى

(أ) هذا الخبر من مفتريات الحلى ، فمن الثابت تاريخيا — كما يذكر أبو الحسن الأشعرى — أجماع مبايعة الصحابة لأبى بكر بما فيهم العباس وعلى بن أبى طالب وقال الأخير ان له (يا خليفة رسول الله).

الأشعرى : اللمع ص ١٨٤

ولا يجوز الادعاء — كما يرى الشيعة — بأن باطنها يختلف عن ظاهرهما.

ويحرص القاضى عبد الجبار على إظهار الأخبار التى تؤكد مدح على بن أبى طالب لأبى بكر — منها آخر خطبة له قال فيها (ألا وخير هذه الأمة بعد نبيها ، أبو بكر وعمر ، ثم الله أعلم بالخير أين هو) .

المغنى حـ ٢٠ القسم الأول ص ٢٨٨

أما تخلف سعد بن عبادة فبسبب طلبه الأمامة لنفسه ، وقد صح كونه مبطلا فى ذلك.

(نفس المصدر ص ٢٨١)

مذهبه وإلى أسباب أخرى خاصة ترتكز على الأهميـة القصوى التى تحتلهـا الصلاة فى حياة الجماعة الاجتماعية والسياسية . فقد كان النبى يعهد إلى «نواب» له بتمثيله فى الأمصار وفى الجيوش وفى مختلف المهام المدنية والعسكرية . وفى كل مرة كان يكلف هؤلاء النواب بالإمامة فى صلاة الجماعة أو صلاة الجمعة باعتبار أن الصلاة — كما سنرى — أهم الواجبات الاجتماعية والفـــردية فى الاسلام (أ) . والمبدأ قابل للانعكاس ، فكل رجل عينه النبى لإمامة الصلاة يجب بالضرورة أن يكون رئيسـاً للجماعة وأبو بكر عينه النبى فى مرضـه لإمامة صلاة الجماعة . وبتعيينه أبا بكر إماماً أعلى للمسلمين ، فانه بهذا العمل قد عين خليفته الشرعى . ومع ذلك فهناك نقطة لصالح نظرية الاختيار الحر ، وهى أن تعيين الرسول فى حد ذاته لا يكفى لاسناد السلطة لأبى بكر . فـلم يصبح أبو بكر خليفة بالفعل إلا بعـد ان تمت مبايعته (ب) . والمبـايعة هى

(أ) أصاب لاووست بهذا الأستنتاج ، فقد أتفق المسلمون قاطبة على أن الصلاة هى أهم مطالب الدين وأول أركانه العملية ، بيد أن أهل السنة والجماعة قاسوا الأمامة الكبرى — وهى الخلافة — على الامامة الصغرى ، وهى الصلاة .

ولذا فان امامة أبى بكر رضى الله عنه للمسلمين فى الصلاة حال حياة النبى صلى الله عليه وسلم لها دلالتها فى جمعه للفضائل التى تؤهل لامامة الصلاة كما وضعها الرسول فى حديثه (إذا كنتم ثلاثة فليؤمكم أكثركم قرآنا وأقرؤكم لكتاب الله فان كنتم فى القراءة سواء فأقدمكم هجرة فان كنتم فى الهجرة سواء فأعامكم بالسنة فان كنتم فى السنة سواء فأكبركم سنا) .

وجاء أستدلال الصحابة رضوان الله عليهم — على صحة خلافة أبى بكر — بالاستناد إلى إمامته فى الصلاة ، قالوا (ارتضاه رسول الله لديننا أفلا نرضاه لدنيانا)؟ .

(ب) تمت البيعة أولا فى أجتماع السقيفة بحضور خاصة المسلمين ، ثم كانت بيعة العامة فى اليوم التالى على المنبر ، ولعل هذه الطريقة هى أساس نظرية أهل السنة فى اتمام البيعة بواسطة أهل الحل والعقد ، أى خاصة المسلمين ، وهم أهل التقوى والعلم والرأى .

=

الميثاق المبرم لطاعة الله والذى أتاح للخليفة تقلد السلطة الفعلية (الشوكة) التى لاغنى عنها لممارسة مهامه (الولاية) . ولقد كانت مبايعته أفضل من مبايعة الخلفاء من بعده ، وذلك نظراً لعدد الصحابة الذين اشتركوا فيها ، ولما تمتع به كل منهم من علو الشأن وسمو المنزلة الاجتماعية .

ويتجلى فضل أبى بكر أيضاً فى خصاله الشخصية . فهو الرائد الأول للصوفية الإسلامية ، أى أول الجماعة فى « الحقائق الإيمانية » و « الأحوال العرفانية » . ومن الخطأ أن ينسب اليه لبس « الخرقة » الصوفية . فقد كانت صوفية (١) أبى بكر سلوكاً شخصياً وزهداً ذاتياً . فلا يمكن أن ينسب إليه

= والبيعة – كما يعرفها أبن خلدون – هى العهد على الطاعة ، ويشرح مضمونها فيذهب إلى أن المبايع يفوض الأمير بالنظر فى أمره وأمور المسلمين ، ويعاهده على الطاعة فيما يكلفه به فى المنشط والمكره ، ويشبه البيعة بعملية البيع والشراء حيث تتلاق رغبة الطرفين ، ثم يقول (وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده ، جعلوا أيديهم فى يده تأكيدا للعهد فأشبه ذلك فعل البائع والمشترى فسمى بيعة) .

المقدمة : الفصل التاسع والعشرون

(١) قوله الرائد الأول للصوفية أو صوفية أبى بكر رأى شاذ ، من أختراع المستشرقين فالمعروف أن الصوفية يحرصون على الأنتساب إلى على بن أبى طالب الذى يشيعون عنه أنه لبس الخرقة الصوفية .

ولم يكن الصحابة صوفية قط

أما لفظ الصوفية فأنه لم يكن مشهورا فى القرون الثلاثة ، وأنا أشتهر التكلم به بعد ذلك .

أبن تيمية : رسالة الصوفية والفقراء ص ٧

سلسلة الثقافة الأسلامية (٢٣)

جمادى الأولى ١٣٨٠هـ = نوفمبر سنة ١٩٦٠ م

وأيضا الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص ٢٦

نشر قصى محب الدين الخطيب

القاهرة ١٣٨٧ هـ

طريقة خاصة ، كما لا يصح أن ينسب إلى عمر أو على ابتكار « الخرقتين » . إن صوفية الصحابة لا تعتمد على عقيدة تؤكد مبدأ جـلال الله فحسب ، وإنما كانت تنطوى على قاعدة للحياة بعيدة عن أية أحكام خاصة بالتقيد بملبس خاص (١٢٤) .

وأبو بكر ليس رائد الصوفية وحسب ، وإنما فاق بعلمه للقرآن والسنة وبالتالى « بفتاواه » ما كان لعمر . إن هذا التبرير من الشمول حتى أن ابن تيمية يجتهد فى إثبات تفوق عبقرية أبى بكر السياسـية التى كانت تتصف بالحزم والرحمة ، وكانت توفق بين عنف خالد بن الوليد وشدة عمر . ولقـد تجلت هذه العبقرية فى الهمة التى أبداها فى قمع حركة ردة بنى حنيفة لرفضهم دفع الزكاة وذلك بما يخالف رأى عمر . لقد كان بحق نائب الرسول العسكرى (١٢٥) . وظهر عدله فى رفضه توريث (أ) « الفدك » (١٢٦) لفاطمة ، إذ لم يكن لها حق فيه باعتبار أن الأنبياء لا يورثون سوى الإرث الروحى «للعلماء» .

وأخيراً فان الأسلوب الذى مارس به أبو بكر السلطة يتوج هذا التفوق. فلم تكن دولة أبى بكر دولة (ب) ديمقراطية نظراً لأنها لم تقم على الانتخاب

(أ) استنادا إلى الحديث (لا نورث ما تركنا صدقة)   أخرجه البخارى

(ب) يظهر مرة أخرى خطأ التفسير بمنهج المؤلف القائم على إصدار الأحكام على أفعال الصحابة وأنظمهم تأثرا بأفكاره الغربية ومصطلحات علوم السياسة الغربية ، فالديمقراطية نظام سياسى له جذوره التاريخية ومعالمه المرتبطة ببيئات ومجتمعات وثقافات تختلف إختلافا جذريا عن النظام الأسلامى الذى ينفرد بأوضاعه الخاصة .

كما أن مفهوم الديمقراطية نفسه نسبى حيث يذكر الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى إلى أن للديمقراطية مفاهيم مختلفة حتى فى عصرنا هذا ، مشيرا إلى أقوال بعض كبار الشخصيات ورجال =

وإنما كانت دولة تعاونية (١٢٧)، ورابطة أخوية يسهم فيها كل فرد من الأمة، تدفعه روح التضامن لتحقيق الأهداف المشتركة . وكانت عنـاية الله تسهر على هذه الناحية لضمان حسن تطبيق الشريعة حتى سارت خـلافة أبى بكر فى نظر ابن تيمية أكثر الخلافات خيراً وازدهاراً (١٢٨) .

عمر بن الخطـاب

وينتقل ابن تيمية بسرعة إلى قضية الخلافة التى انتقلت إلى عمر . وهناك ثلاث نقاط فى حاجة إلى توضيـح . فأبو بكر قبل موته هو الذى اختار عمر ليخلفه . وليس ثمة اختيار يمكن منطقياً أن يكون أعـدل أو أحكم من اختيار الرجل (أ) الذى شغل بعد النبى أعلى منصب، فى الاسـلام . ثم عقد المسلمون مع عمر بعد وفاة أبى بكر ميثاق البيعة . ولم يصبح عمر الامام الحقيقى إلا عندما حصل بموجب هـذا الميثـاق على السلطة الفعلية والهيمنة

=الفكر السياسى أمثال موسولينى وكامينهو وهريو.

فقد عرفها الأخير بأنها (ذلك النظام الذى يرى واجبا عليه أن يعمل على التقريب بين الأخلاق والسياسة إلى حد المزج بينهما) ، بينما نجد موسولينى يعرفها بأنها (هى تلك الحكومة التى تعمل على حمل الشعب بأن يكون لديه الوهم أو الخيال بأنه صاحب السيادة).

د. عبد الحميد متولى:

الشريعة الأسلامية كمصدر أساسى للدستور ص ٢٢٩، ٢٣٠

منشأة المعارف بالأسكندرية

(أ) ولا نجد أبلغ من كلمات العهد التى سجلها لنا التاريخ عن هذه الواقعة ، وللقارئ بعضها:

(... إنى استعملت عليكم عمر بن الخطاب ، فان بر وعدل فذلك علمى به ورأيى فيه ، وإن جار وبدل فلا علم لى بالغيب ، والخير أردت ، ولكل امرئ ما اكتسب «وسيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون» (الطبرى ج٤ ص ٥٤)

اللتين لا غنى عنهما لممارسة السيادة (١٢٩) .

ولم يكن يتعين على ابن تيمية أن يدافع عن عمر ضد الروافض وحدهم، وإنما أيضا ضد المتحمسين لعمر المتطـرفين فى حماستهم له ، الذين كانوا يرفعونه فوق غيره من كبار الصحـابة ، وهم (أ) العمريون (١٣٠) الذين ينتمون إلى أوساط مختلفة من أهل السنة وأهل الصوفيـة . وهناك روايات يرجع اسنادها فى الغالب الى ابن عمر ذاته تؤكد – بناء على أساطير مشبعة بواقعية قصصية ممتعة –أفضلية عمر على أبى بكر حتى من الناحية البدنية. وعمر مثل أبى بكر أحد رواد الصوفية الإسلامية القـدماء (١٣١) وكانت صوفيته مثل صوفية أبى بكر أكثر ماتكون زهداً وليست له علاقة بابتكارات الزى التى تنسب إليه . وأخيراً كان عمر يضم إلى هـذا الزهد المعتدل ، علماً عميقاً بالقرآن والسنة ، ولقد استخدم ابن تيمية فتاواه دائماً بوصفهـا أدلة شرعية مقنعة . لقد كان بحق « فاروق الأمة » كما يوضحه اسمه ، وليس معنى ذلك انه لم يرتكب أخطاء .

ولقد عنى ابن تيمية بتفنيد ادعاءات الروافض المغرضة بأن عمر منع النبى من كتابة وصيته وقت (ب) احتضـــاره (١٣٢) ، وبالتالى يلقون عليـه

(أ) استناد المؤلف هنا الى ما سينيون فى إطلاق لفظ (العمريون) يجعلنا نتشكك فى صحة هذه التسمية .

(ب) ان ما تردد ذكره فى كتب التاريخ والسيرة عن هذه الوصية يتصل بالنص على الخلافة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولا صلة له بزواج المتعة أو الحج كما توهم لاءوست. فقد استكمل الرسول عليه الصلاة والسلام أثناء حياته بيان كل أمور الدين بما فيها هذين الأمرين .

مسئولية التحريم غير الشرعى « للمتعتين » . المتعة الأولى هى « المتعـــة فى النساء » (١٧٣) وهى -كما هو معروف- نوع من الزواج الوقتى المبرم لأجل يحدد وقت ابرام العقد . ويقرر « المنهـاج » أن النبى هـو الذى حرم هذا الزواج ، ويؤكد ابن تيمية أن زواج المتعة كان قد أبيح فى بداية الإسلام ثم حرمه النبى فى عام فتح مكة . فضلا عن أن القرآن لم ينص صراحـة على مشروعيته ، وإنما نص فى الواقع على نظامين للزواج : أحدهما الزواج بزوجة شرعية والثانى المعاشرة الشرعية للإماء (ملك اليمين) . وعليه فان كيان زوجة المتعة لا ينظمه أى قانون أساسى للزواج ، فهى لا ترث زوجها وهـو لا يرثها ، وليس عليها الوفاء بعدة الأرملة ، ولا تخضع لقاعدة الطلاق ثلاث مرات . وفضلا عن ذلك فان زواج المتعة محرم لأن الشريعة لا تبيح أى نوع من عقود الزواج سوى الزواج الشرعى وملك اليمين .

تبقى « متعة (أ) الحج » (١٣٤) أو التمتع . ومضمونها أن يؤدى المسلم فى سفر واحد العمرة والحج ، وفى العـادة يفصل بينهما بالتخلى عن الإحرام . وترى غالبية أهل السنة أن هذا الشكل من الحج مندوب ، بينما يقرر بعضهم — وهم الظاهرية — أنه واجب لأن النبى (صلى الله عليه وسلم) وهو يحج مقرناً كان قد أمر الصحابة بالتمتع . أما ابن تيمية فيرى أن كلا هذين الشكلين ليست لهما أهمية مطلقة . فالحاج الذى يسوق « أضحيته » عليه القران وإلا فالتمتع أولى .

(أ) خيل للمؤلف ان هناك صلة بين زواج المتعة وما أطلق عليه (متعة الحج) للاشتراك فى لفظ (المتعة) أو (التمتع) . والحق أنه لا صلة بينهما إطلاقاً اللهم إلا الاشتراك فى اللفظ ويبدو ان الأمر التبس على لاووست.

ونظراً لمتطلبات مجادلاته فقد صاغ ابن تيمية فى المنهاج مبدأ آخر لم يؤكده فى « المناسك » . وهو أفضلية أداء الحج فى الشهور المحددة له ، وأداء العمرة فى الشهور الأخرى . لقد أتاحت هذه الآراء الفقهية لابن تيمية فرصة الدفاع عن صواب رأى عمر تاريخياً . فقد لاحظ عمـــر أن الجمع المباح شرعاً بين العمرة والحج كان من نتائجه أن تظل مكة خالية من الزائرين فيما عدا شهور الحج . ولهـذا فقد أمر المسلمين أن يفصـلوا بين العمرة وبين الحج ، وذلك بموجب قرار من الدولة يستند إلى مصلحة الدين العليا . هذا ولقد حرم عمر صراحة إلغاء (فسخ) حج شرع فيه صاحبه من أجـل استبداله بعمـرة . وذهب هذا المذهب غالبية الفقهاء مثل أبى حنيفة ومالك والشافعى .

والواقع أن عناية ابن تيمية فى إثبات صواب عمر كانت كبيرة نظراً لأنه يعتمد كثيراً على الفتاوى المنسوبة اليه ويبنى عليها بعض النظم السياسية الملمة. كما كان يمجده فى شخصه كمؤسس للامبراطورية الإسلامية (أ) . إذ كان لعمر الفضل فى إنشاء ديوان الجيش «الذى ظل أهم ديوان فى الدولة حتى وقتنا الحاضر » . وكان لقراره فى النظام القانونى للاقليات قوة القانون . وكذلك حزمه مع موظفى الدولة . أما مصرعه فلم يكن إلا مؤامرة دبرها أعـداء الإسلام ، ومن ورائهم اليهود والأجانب والشيعة .

(أ) من المصطلحات الغربية الغير مناسبة لنظام الحكم الاسلامى ، ولكن درج المؤلف على استخدامه — وغيره من المصطلحات — طبقا للمألوف لديه فى أوروبا.

عثمان بن عفان

إن شخصية عثمان — وقد انحصرت بين مؤسس الأمبراطورية الإسلامية وبين فتنة خلافة على — لم يكن لها نصيب كبير من اهتمام ابن تيميـة . ومع ذلك فقد عمد الروافض إلى إلقاء الشك حول شرعية بيعته فى عبارات رأى ابن تيمية وجوب تفنيدها . ويقرر الحلى أن عمر قد عين ستة من الصحابة لخلافته فاختار فريق منهم عثمان (١٣٩) . ويرى ابن تيميـة أن الاجماع قد تم على اسم عثمان (أ) وأن الذين عقدوا معه ميثاق البيعة هم الذين كانوا يملكون فى الحقيقة السلطه الفعلية فى الأمة . وبناء على اعتراف الصحابة ذوى المكانة الاجتماعية المرموقة مثل عبد الرحمن بن عوف وعلى صار عثمان خليفة . ولهذا

(أ) عندما طعن عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، هرع اليه بعض الصحابه يطلبون منه أن يستخلف ، ولكنه أبى بادئ الأمر وحجته فى ذلك (إن أستخلف فقد استخلف من هو خير منى — يعنى أبا بكر ، وإن أترك فقد ترك من هو خير منى — يعنى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولن يضيع الله دينه) .

ولكن عندما أعادوا عليه الكرة ، فوض الأمر الى الستة الذين مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض :

على ، عثمان ، سعد بن ابى وقاص ، عبد الرحمن بن عوف ، طلحة ، الزبير ، وعبدالله بن عمر — رضوان الله عليهم — على ألا يكون له من الأمر شئ .

وقد حرص ابن تيمية على تسجيل اجماع الستة وغيرهم من كبار الصحابة على بيعة عثمان رضى الله عنه من غير رغبة ولا رهبة ، اذ لم يعط أحداً منهم مالا ولا ولاية ، ولم يكن لبنى أمية أية شوكة حينذاك .

وكان من رأى الامام أحمد بن حنبل أيضا انهم لم يجتمعوا على بيعة أحد كما اجتمعوا على بيعة عثمان رضى الله عنه — (منهاج السنة ج ٣ ص ١٦٦)

فان ابن تيمية يذكرنا بآراء السلف وبعض الأئمة — مثل أيوب السجستانى وأحمد بن حنبل والدارقطنى — التى تقرر أن كل الذين يقدمون علياً على عثمان يجرحون المهاجرين والأنصار لأنهم هم الذين فضلوا عثمان على على بحرية كاملة . ولقد أثبت عثمان همة دينية تفوق بها على على فقد كان يقضي الليالى العديدة (إحياء الليل) فى التهجد وفى قراءة القرآن (١٣٦) . وبرغم أن خلافته قد سجلت هبوطاً فى قوة التوسع الإسلامى فلم تقع على عاتقه مسئولية الحروب الأهلية (الفتنة) التى اعقبت خلافته وإنما تحمل على بن ابى طالب مسئوليتها .

على بن ابى طالب

أثارت شخصية على بن أبى طالب بالنسبة لابن تيمية قضايا عديدة . قام بالرد عليها بطريقته المعهودة التى تنطوى على التوفيق باعتدال بين الرأيين المتناقضين (أ) فقد تعرض علي بن ابى طالب إلى الانتقاص من قدره

(أ) يلاحظ القارئ فى نصوص المؤلف خلطا كبيرا ، ولا علاج له إلا بإيراد رأى شيخ الاسلام من واقع كتبه نفسها ، فكثيرا ما تحدث عن موقف أهل السنة والجماعة من الصحابة رضوان الله عليهم — وهم الموقف الوسط بين الرافضة والخوارج ، فالرافضة غلوا فى أمير المؤمنين على بن ابى طالب وغلوا فى أهل البيت ونصبوا العداوة لجمهور الصحابة كا لثلاثة الخلفاء والسيدة عائشة رضى الله عنها وحفصه وطلحة والزبير وفضلاء المهاجرين والأنصار. كذلك ابتدعوا تفضيل على على الثلاثة وتقديمه فى الامامة والنص عليه ودعوى العصمة له.

وأما الخوارج فهم الذين خرجوا على أمير المؤمنين على بن أبى طالب وفارقوه بسبب التحكيم وكفروه مع عثمان — رضى الله عنهما —

وقد توسع شيخ الاسلام فى كتابه (منهاج السنة) فى بسط وجهات النظر كلها : كالنواصب الذين يكفرون عليا ، شأنهم فى ذلك شأن الخوارج ، أو الذين يفسقونه أو يشكون فى عدالته =

بطريقة متعمدة . ولم يتردد بعض الخوارج فى تكفيره (١٣٧) . أما المروانية (١٣٨) الذين يعترفون بشرعية خلافة ابى بكر وعمر ، رغم انهم لا يعتبرونهما من « اقاربهم » ، فانهم يرون ان علياً حاكم « ظالم » . غير انهم لم يطردوه من الجماعة . وهذا ايضاً موقف انصار احقية بنى امية فى الخلافة ، وهم الأمويون (١٣٩) وقد كانوا مسلمين مخلصين يؤمنون بالله ورسوله ويقومون بواجباتهم الدينية على خير وجه .

وفى مواجهة هؤلاء مبالغات الشيعة (١٤٠) ، من غير الزيدية القريبى الصلة بالمعتزلة — نقصد مبالغات الروافض ومنهم الحلى وفى اقصاهم غلاة النصيرية والباطنية والإسماعيلية (١٤١) . وكان على فى نظر المعتدلين منهم الإمام المعصوم وخير رجال زمانه . اما فى نظر غيرهم فقد بلغ مقام النبوة او هو على الأقل النبى صاحب الحق لأن « جبريل كان قد توجه إلى محمد بطريق الخطأ » . وكان تأليه على — الذى آمن به (ا) مسلمون اتقياء واعدمهم على بنفسه

= كعمرو بن عبيد ومن وافقه من شيوخ المعتزلة وغيرهم من المروانية.

ويقف ابن تيمية مدافعا عن على فى وجه القادحين فى إمامته ، مصححا لنظراتهم الخاطئة ، ويذكر أن جميع طوائف أهل السنة يذكرون فضائل على وينكرون سبه ويكرهون القتال الذى حدث بينه وبين معاوية ، مقرين لاستحقاقه الامامة بدلا من منابذته .

أما قول كثير من المروانية وادعائهم بأن عليا شارك فى دم عثمان سواء أمر بقتله علانية أم سراً ، فالحقيقة — كما يسجلها ابن تيمية من واقع كتب التاريخ — انه لم يشارك فى قتل عثمان ولم يرض عنه ، وقد قال وهو البار الصادق (والله ما قتلت عثمان ولا مالأت على قتله)

منهاج السنة حـ٢ ص ٢٠٩

(أ) لا ندرى كيف يوصف هؤلاء بأنهم مسلمون أتقياء بينما حرق على بعضهم ؟! ووجه الصواب فى الحادثة — كما نقلتها كتب التاريخ بأسانيد صحيحة — ان أول من إبتدع الرفض عبدالله ابن سبأ ، كان منافقا زنديقا ، أراد بذلك فساد دين الاسلام ، ويضعه ابن تيميية فى مصاف

كما يقرر الحلي — هو النهاية المنطقية لهذا الشطط الذى تصدى له ابن تيمية ، وقال للشيعة إن الدفاع المعقول عن على لم يكن إلا فى التوفيق العادل الذى وضعه أهل السنة وحرصوا فيه على أن « يؤتوا كل ذى حق حقه »(١٤٢).

ولقد ركز نقد ابن تيميه فى مبدأ الأمر على بيعة على . ويرى الحلي أن علياً معين (أ) صراحة من قبل الله ورسوله . فقد جعل الله من على « نفس » النبي عندما قال تعالى « وأنفسنا وأنفسكم » و « آخى » النبى بينه وبين على وزوجه ابنته ، وعينه صراحة فى حادثة « غدير خم » خليفة شرعياً . إن المراجعة الدقيقة التى قام بها ابن تيمية وتناول فيها التفسير الشيعى جديرة بإعادة بحثها فى دراسة مفصلة لتكون إسهاماً عظيماً فى المؤلفات الجدلية التى قامت بين أهل السنة وبين الشيعة . فلم يحرص النبى على أن يميز علياً بتزويجه

= بولص صاحب الرسائل التى بأيدى النصارى ، وكان يهوديا فأظهر النصرانية نفاقا نقصد إفساد ملتهم — وكذلك كان إبن سبأ يهوديا رأى سلطان الاسلام قوته فأراد الكيد له والايقاع بأهله وأشعل نار الفتنة ، وأصبح يطلق على أتباعه اسم (السبئية) . وقد ألحق بهم ابن تيمية الغلاة أيضا من (النصيرية والباطنية والاسماعيلية) الذين وصفهم العلماء بأن (ظاهر مذهبهم الرفض وباطنه الكفر المحض) وكثيرا ما يعقد شيخ الاسلام المقارنات بينهم وبين اليهود لا سيما قيامهم بمخالفة قواعد الاسلام والكذب على الرسول صلى الله عليه وسلم ، الى جانب تعاون بعض الرافضة مع الغزاة من أعداء الاسلام . منهاج حـ٢ ص ٨٤ وما بعدها

(أ) يرى ابن تيمية — مقدما الأدلة على ذلك — ان الأحاديث التى يؤيد بها الشيعة فكرة النص على إمامة على ، إما انها موضوعة أو أنهم أولوها على غير معانيها الصحيحة المبينة لمقصود الرسول صلى الله علية وسلم . (ينظر هذا الموضوع بالتفصيل فى كتاب :

(نظام الخلافة فى الفكر الاسلامى) للمعلق — توزيع دار الأنصار —

و ص ١٩٩ من هذا الجزء (واقعة غدير خم)

لابنته وإنما انطوى عمله هذا على نوع من الحفاوة . زد على ذلك أنه تصاهر أيضاً مع الخلفاء الثلاثة الراشدين . كما أنه لم يقصر المؤاخاة على على وحده ، وإنما على العكس عممها لتعميق التضامن الاسلامى بين المهاجرين والأنصار . وعلى فى نظر ابن تيمية ذاته — وهنا الجزء الأصيل فى نظريته — لم يستحق الخلافة بناء على قرار ربانى أو نبوى ، وإنما استحقها «بالاختيار». إذ كان ابن تيمية يرى فى التعويل على النص كأساس لتعيين على مخالفة صريحة لرأى أهـل السنة المعروف . ولقد أكد ابن تيمية ضد نظرية الشيعة أن الاختيار الحر من جانب معاصرى على هو الذى مكنه من الخلافة . وهـذه حقيقة تاريخية مذهبية تبرز — بما يدعو للدهشة — القيمة الشرعية للانتخاب كأسلوب لاختيار الحاكم . وما أن تم انتخاب على حتى قام بعقد ميثاق البيعة مع باقى المسلمين . غير أن هذه المبايعة كانت أضعف من مبايعة الخلفاء السابقين حيث كان الاتفـاق فيهـا أسرع ، والظـروف السياسية أقل اضطراباً ، وفضـل المشتركين فيها أكبر .

ولقد كانت « طهارة » على بمثاليتها تمتزج فى مذهب الحـلى بمظاهر الزهد الخارق . فيقول إنه كان يصلى فى الليلة ألف ركعة ، وأنه كان السيد الذى لا يبارى فى الصوفية ، وأنه هو الذى أنشأ أول جمعية صوفية ، وابتكر نظام ارتداء « الخرقتين » (١٤٣) . ولكن نقد ابن تيمية حول هذه الصوفية الأسطورية إلى مسألة (أ) احتماليـة . فعلى فى نظـره كان أكثر مراعاة للسنة

(أ) ليست احتمالية فحسب بل من نسج خيال الصوفية المتأخرين .

أضف الى ذلك غلو الحلى — وغيره من الشيعة — فى وصف على بن أبى طالب رضى الله عنه وباقى الأئمة .

الصحيحة فلم يندفع فى مثل هذه المبالغة فى التعبد ، وأنه كان يستحيل عليه أداء هذه الصلوات مع المشاغل الكثيرة التى كانت تفرضها عليه مصالحه الخاصة ومطالب أسرته ومهام السلطة . ألم يثبت فى صحيح البخارى ان النبى لم يكن يصلى فى الليلة اكثر من ثلاث عشرة ركعة ، وأن أفضل « قيام » كان قيام داود . إذ كان ينام نصف الليل ويتعبد ثلثه ثم ينام باقى الليل . ولم يكن إماماً لمعاصريه فى الصوفية لأنه كان فى المدينة محتجباً امام تفوق ابى بكر وعمر . وانه وجد الإسلام منتشراً فى الكوفة بفضل اتباع الصحابة الذين ارسلهم عمر إليها ، بينما كانت الشام بعيدة عن مجال نشاطه . وكل مايمكن أن ينسب إلى على هو علمه الواسع بمناسك الحج وهو فى الواقع أقل شعائر الإسلام الرئيسيه اهمية . اما النظرية التى بفضلها كان على رائداً فى التفسير والنحو والبلاغة ، وحتى فى العلوم الدنيوية [١٤٤] مثل الفلسفة (ا) والفلك ، فقد استفاد منها ابن تيمية ليوضح فكرة الإسلام الصحيح تجاه العلوم مع تهوينه من دور على [١٤٥] إلى اقل حد ممكن (ب) . اما شجاعة على الأسطورية

(أ) إن استخدام لفظ (الفلسفة) هنا يدعو للاستغراب ، وربما يقصد لاووست بالفلسفة الحجج العقلية التى استخدمها على بن ابى طالب رضى الله عنه فى مجابهة خصومه من الخوارج وغيرهم اذ لا يخفى على المؤلف ان الفلسفة بالمعنى الذى يعرفه لم تصل الى العالم الاسلامى إلا بعد عصر الترجمة

(ب) كيف يهون من دور على وهو الذى يضعه فى مرتبته ؟

ونظن ان لاوست لم يستطع استيعاب وجه الصواب فى النقاش الذى أداره ابن تيمية فى مواجهة الحلى الشيعى الذى زعم عصمة الأئمة وحصول اللطف بهم ، ولذا فقد اضطر شيخ الاسلام لمجابهة هذا الرأى — الى استقراء أحداث التاريخ ، فعقد مقارنة بين عصر الخلفاء الثلاثة وعصر على بن ابى طالب — رضى الله عنهم جميعا — ليثبت انه فى ظل عصر الأوائل ، تمتع المسلمون بالاستقرار والأمن ، وتحقق المصلحة واللطف على نطاق أوسع مما كان خلال حكم على بن ابى طالب رضى الله عنه لحدوث القتال والفتنة (منهاج ح٢ ص ٨٤)

« سيف الله وسهمه » فلم تكن لتصمد كثيراً أمام نقد ابن تيمية القاسي فى مهاجمته القوية للشيعة . وكان رد الفعل المناهض للشيعة قد تجاوز فيها حدود الاعتدال برغم ادعائه عدم الخروج عن هذه الحدود ، إذ كان يميل إلى استبعاد صحة ذلك تاريخياً ونسبته إلى شخصية على ذاته (١٤٦) .

وفى الحقيقة كانت خلافة على فى نظر ابن تيمية حكماً بائساً لمتعبد خجول غير قادر على الحركة . كما تقع على عاتق على مسئولية اول تصدع حدث فى الإسلام (ا) (١٤٧) . فقد ثارت شرعية خلافته الانشقاق الأول بين الصحابه . فانحاز إليه فريق بينما حاربه فريق آخر ولجأ فريق ثالث إلى انعزالية ذميمة . وكان هذا الانشقاق السياسي اول عوامل البدع المذهبية التي سجل الحديث ذكراها وكانت لها آثار بعيدة المدى فقد عمد كل فريق إلى تبرير تفضيله بأسانيد شرعية . فقال الكرامية اعترافاً بخلافةعلى ومعاوية ، انه يجوز شرعاً ان يكون للمسلمين إمامان . أما بالنسبة لبعض محدثى البصرة ، فقـد فتح عصر « الفتنة » أبوابه على مصراعيـه أمامهم ، وامكن القول بأن كل مجتهد ينبغى أن يكون على حق بالضرورة . وبدلا من أن يقدم أهل السنة لإمامهم العون فى اللحظة الأولى ، أخذوا يذيعون بين الناس أنه فى حالة التمرد على رئيس الدولة ينبغى الالتجاء إلى الحيـاد الحصيف (١٤٨) .

(أ) هذه العبارة لم يقلها ابن تيمية وربما فهم المؤلف احد النصوص بطريق الخطأ.
كما لم ينقل عنه تحميل على رضى الله عنه مسئولية أول تصدع حدث ، بل دافع عنه وأعطاه الحق بدلا من معاوية .

وكل انشقاق سياسي تتبعه معارضة مذهبية تسد قوة المقاومة وتعرقل امتداد الجماعة. ولقد سجلت خلافة علي توقفاً في حركة الفتوحات الإسلامية. إذ اختنقت الجماعة بانقساماتها وتوقفت الفتوحات إلى حين . ومنذ ظهور التشيع أسفرت آراء الشيعة عن عجز حقيقي في مجال التطبيق السياسي ، ولم تفلح محاولات الدولة العلوية فيما بعد في التغلب على هذا العجز إلا بمعاونة فعالة من جانب أهل السنة .

ونفس الموقف تجاه آل علي . فقد نازعت فاطمة أبا بكر في ميراثها الفدك [١٤٩] بغير حق ، وكان حرمانها منه يستند إلى أن محمداً شأنه شأن كل نبي — ليس له ميراث سوى الإرث الروحي وهو شريعته ، وأن ورثته هم العلماء وحدهم ، المعبرون عن فكره بما اتصفوا به من علم . وكان الحلي يرى أن ابني فاطمة وعلي وهما الحسن والحسين « وكان ولداه سبطا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وسيدا شباب أهل الجنة إمامين بنص حديث النبي صلى الله تعالى عليه وسلم . وكانا أزهد الناس ، وأعلمهم في زمانهما وجاهدا في الله حق جهاده حتى قتلا ، ولبس الحسن الصوف تحت ثيابه الفاخرة من غير أن يشعر أحد بذلك [١٥٠] » .

لم يصمد شيء من هذا أمام نقد ابن تيمية التاريخي المطول الذي وجهه إلى خيال الشيعة الأسطوري . فما لاشك فيه أن الحسن والحسين إمامان معترف بهما من اهل السنة [١٥١]. ولم يفكر أحد في معارضة أنهما من المبشرين بالجنة . ولم يشكك احد في إيمانهما وورعهما . والحقيقة انه ينبغي على الشيعة وعلى الراوندية وعلى الفرق الأخرى حتى النصارى ، ان يلتمسوا عند اهل السنة ما يهديهم إلى تنظيم آمالهم واقرارها .

معـــاوية

لقد برأ ابن تيمية معـاوية (أ) وتعاطف معه تعاطفاً [١٥٢] واضحـاً ، ويرجع ذلك إلى عرف مأثور فى المذهب الحنبلى. والحقيقة أنه ليست هناك على ما يبدو حجة من الحجج التى قدمها أنصـار بنى أمية يمكن أخذها مأخـذ الجد . فطالما أن الحقيقة الشرعية واحدة ، فانه لا يجـوز القول بأن كل مجتهد لابد وأن يكون على حق . وأن نظرية المرجئة – التى تؤكد عـدم عقاب كل مسلم ينطق بالشهادة – لتتعارض مع النزاهة البدائيـة التى تقضى بأن النصرانى المحسن خير من المسلم (ب) المسىء . كما أن اضفاء الشرعية على كل سلطة من السلطات السياسية بحجة القدر المكتوب يؤدى إلى عـدم التمييز بين عمل الله الخلاق (خلق) وعمله المعيارى (أمر). وأخيراً يذكـر ابن تيمية بنزعة الأمويين المتحزبين للحكم والتى تعتـبر طاعة الإمام شرطاً لا غنى عنه للنجاة فى الآخرة [١٥٣] . والحقيقة أن رأى المتحزبين الأمويين كان فى نظر ابن تيميـة أقوى من رأى المتحزبين العـلويين ، وبرغم تمسكه بموقف الوسط ، فانه انسـاق في منهجه حتى انزلق إلى تعـاطف قريب الشبه من

(أ) لم يتعاطف معه بل ذكر ما له وما عليه : فما له ان معاوية ممن حسن إسلامهم ، ولهذا ولاه عمر بن الخطاب – رضى الله عنه – الشام بعد موت أخيه يزيد بن ابى سفيان ، وعمر لم يكن تأخذه فى الله لومة لائم وليس هو ممن يحابى فى الولاية ولا كان ممن يحب أبا سفيان.

أما أكثر ما يثير نقده لتصرفات معاوية ، فانه لما صار أميرا على جميع المسلمين وأصبح متمكنا من قتلة عثمان لم يقتلهم (منهاج السنة ح٢ ص ٢٠٢ ، ص ٢٠٩)

(ب) هذه العبارة من اختراع المؤلف .

تعاطف « النواصب » (أ) .

ولا شك أن معاوية كان مخطئاً فى نظر الشريعه حين عصى الله ولجأ إلى التمرد (ب) . فقد كان على هو الإمام الشرعى الوحيد ولم يكن هناك ما يبرر الثورة ولا العصيان المسلح الذى كان يستهدف الاستيلاء على السلطة . ومع ذلك فبعد أن استقرت الخلافة لمعاوية صارت من خير الخلافات انتظاما ، إذ حظيت بمبايعة أهل الشام ومبايعة الحسن ، واكتسبت الصفة الشرعية من الدور الذى اضطلعت به والمهام التى حققتها أكثر مما اكتسبته من أسلوب نشأتها . ولم يكن (ج) ابن تيمية قاسياً فى حكمه على إيمان معاوية ، فلم يشكك فى صحته ، وإنما لاحظ باضطلاع معاوية بالسلطة أن الله ينصر الإسلام بالنشاط السياسى للامام المشكوك فى صحة إيمانه أو الكافر ، أكثر مما ينصره بالانعزالية الزاهدة للعباد الورعين . لقد كان الهجوم مباشراً ضد الشيعة التى كان حكم رائدها أقل فى نتائجه الطيبة من حكم معاوية — والتى ذابت فى نزعة مسيحية عاجزة [١٠٤] .

(أ) النواصب اصطلاح يطلق على من ناصبوا عليا — رضوان الله عليه — العداء

(ب) عبارة غير لائقة لا يجوز استخدامها فى هذا الموضع

(ج) يجب ايضاح الحقيقة التاريخية التى لم يقف عليها المؤلف فلم تكن دوافع الحرب الحصول على السلطة السياسية ، فان هذه المصطلحات الدالة على معانى فى علوم السياسة الحديثة لم تكن تخطر على بال الأوائل — ولكن النزاع قام بسبب المطالبة بدم عثمان ، ثم زاد نار الفتنة اشتعالا بواسطة عبدالله بن سبأ واتباعه . والثابت ان الصلح كان وشيك الوقوع لولا المؤامرات التى حيكت فى الخفاء ومنعت التئام الشمل . (ينظر ص ٥٧ الجزء الأول)

٢ — أهل السنة والجماعة

هل توجد فى المذاهب(١٥٥) التى تتقاسم الإسلام مجموعة من الناس يمكن اعتبارها أمينة على فكر النبى وكبار الصحابة ، والتى تعبر مبادئها من الناحية التاريخية عن مبادىء الإسلام الأصيل ؟ .

هذه المجموعة موجودة فى نظر ابن تيمية . هى أهل السنة والجماعة وتتضح مهمتها ومنزلتها بمجرد النظر إلى عبارات تسميتها . « أهل السنة » أى فى مقابل أنصار آل النبى أو أى حزب يمكن أن يدعو إلى أى أسلوب آخر لفهم السنة . و « أهل الجماعة » فى معارضة الخوارج والمذاهب المنشقة الأخرى . وأهل السنة والجماعة تمثل مبادىء الاستمرار الثقافى والموقف الوسط ، والسلوك الجماعى . ولقد أهلتها خصائص عديدة لتحتل مركزاً ممتازاً بين الثلاث والسبعين فرقة التى تتقاسم الإسلام . ومبادئها تمتاز بالتوحيد كما أن خلافات الرأى بينهم لا تتعدى بعض التفاصيل . لقد وعد الله ورسوله النصر لأهل السنة والجماعة وأنها ستحتل فى الجنة أفضل المنازل المخصصة للصفوة المختارة (١٥٦) . بينما المذاهب الأخرى جميعاً سوف تكفر فى بعض مبادئها .(١)

وهم ليسوا وحدهم أهل الحديث ، ولا أئمة المذاهب ولا قدامى أهل

---

(١) روى حديث أفتراق الأمة بروايات كثيرة منها ما روى عن أبى أمامة قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول :

(تفرقت بنو إسرائيل على إحدى وسبعين فرقة وتفرقت النصارى على إثنين وسبعين فرقة وأمتى تزيد عليهم فرقة كلهم فى النار إلا السواد الأعظم) . رواه الطبرانى فى الأوسط والكبير بنحوه مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للعراق وابن حجر ٤ : ٢٥٨ ط دار الكتاب العربى — بيروت

الصوفة ، ولا كبار الفقهاء . فان العبارة تشمل مجموعة مثالية تتميز مبادئها بأنها قابلة للتكوين أكثر مماهي قائمة بالفعل ، وتعتبر وسطاً بين مختلف الآراء . حتى أن ابن تيمية يشكو من أنه لم يجد فى أية دراسة للفرق التى أطلع عليها ، أى عرض مقنع لمبادئهم . ولم يوفق الأشعرى ولا الغزالى ذاته — يرغم براعته فى الرد على الفلاسفة وبالذات ابن رشد (١٥٧) — فى تقديم عرض موضوعى لحقيقة أهل السنة . فهى مجموعة منتشرة فى اوساط جد مختلفة ولا سيما بين الصوفية والفقهاء ، ولا ينتسب إليهم بعد الخلفاء الراشدين سوى خليفة واحد هو عمر بن عبد العـزيز (١٥٨) . ومبـادئهم هي مذهب « وسط بين الآراء المتناقضة المتعارضة كما ان الإسلام وسط بين الأديان المنزلة » (ا) .

ويقول ابن تيمية (١٥٩) « فهم وسط فى اصل الإسلام كما ان أهل الإسلام

ا — يقول أبن تيمية : —

(فإن الفرقة الناجية أهل السنة والجماعة يؤمنون بذلك — أى ما وصف الرسول به ربه عز وجل من الأحاديث الصحاح التى تلقاها أهل المعرفة بالقبول — كما يؤمنون بما أخبر الله به فى كتابه من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل ، بل هم الوسط فى فرق الأمة ، كما أن الأمة هى الوسط فى الأمم .

فهم وسط فى باب صفات الله سبحانه وتعالى بين أهل التعطيل الجهمية وأهل التمثيل المشبهة .

وهم وسط فى باب أفعال الله بين الجبرية والقدرية وغيرهم .

وفى باب وعيد الله بين المرجئة والوعيدية من القدرية وغيرهم .

وفى باب أسماء الإيمان والدين بين الحرورية والمعتزلة وبين المرجئة والجهمية .

وفى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الرافضة والخوارج) .

(العقيدة الواسطية) ص ٨٨—٩٣ شرح محمد خليل هراس — من مطبوعات الجامعة الأسلامية بالمدينة المنورة .

هم الوسط في أهل الملل . (وهم) في باب الصحابة بين الغـلاة والجفاة فلا يغلون في علي غلو الرافضة ويكفرونه تكفير الخوارج .. وفي مسألة عثمان بين المروانية والزيدية . وفي قضية الصحابة في جملتهـا في موقف وسط بين الخوارج والمعتزلة من جهة ، والمرجئة من جهة أخـرى ؛ وفي باب القـدر بين القدرية المعتزلة وبين القدرية المجبره والجهمية والفرق الأخـرى المشابهة ؛ وفي قضية الصفات في موقف وسط بين أنصار التجريد وأنصار التأويل (équivocation) . ولزيادة توضيح مبادىء أهل السنة اضطر ابن تيمية إلى أن يحدد موقف الإسلام في مواجهة اليهودية والنصرانية في نفس إطار علم الكلام الإسلامي .

فني التوحيد يقـول ينعت اليهود الله بصفـات النقص التي توصف بهـا المخلوقات . ويشبهون الخالق بالمخلوق . فيقولون مثلا إن الله بخيل (١) وفقير وأنه بعد أن خلق السماء شعر بالتعب . والحقيقة أن الله كريم بحيث لا يعرف البخل وغني بحيث لا يحتاج لأحد ، وقوي بعيد عن أي ضعف . أما النصارى فهم يصفون الخلق بأوصاف لا تليق إلا بالله . وعلى هذا يشبهون الخلق بالخالق فيقولون إن الله هو المسيح بن مريم وانه ثالث ثلاثة وانه ايضـاً ابن الله . ولقد اتخذوا احبارهم ورهبانهم ارباباً من دون الله والمسيح بن مريم . بينما المسلمون وحدهم هم الذين « يوحدون » الله توحيداً خالصاً ، وينعتـون الله بصفات الكمال . ولقد نزهوه عن كل صفـات النقص ، وعن كل شبه بينـه

أ — وقد أخرصهم الله عز وجل بقوله :
(بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء)

و بين أى من خلقه . فالله فى نظرهم ليس كمثله شىء فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله .

ويقول فى النبوات قتل اليهود بعض الأنبياء فقد استكبروا عن اتباعهم وكذبوهم واتهموهم بارتكاب الكبائر . اما النصارى فقد جعلوا ممن ليسوا بأنبياء ولا بمرسلين ، أنبياء ورسلا . بل انهم يطيعون أحبارهم ورهبانهم كما يطيعون الأنبياء . فالنصارى يؤمنون بما هو خطأ واليهود يكذبون بالحقيقة . ولهذا فان علماء الكلام المبتدعين يشبهون بعض الشبه اليهود بينما الزهاد المبتدعون يشبهون النصارى (أ) بعض الشبه[١٦٠]. والنهاية التى وصل اليها الأولون هى الشك والتردد ، أما الآخرون فقد بلغوا الشطح الصوفى والإدعاءات الكاذبة . الأولون كذبوا الحقيقة ووصلوا إلى الشك . والآخرون آمنوا بالباطل ووصلوا إلى الشطح . فالأوائل مثلهم كمثل الظلمات فى بحر لجى يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض . أما الآخرون فمثلهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا . وعلماء الكلام البدعيون حاولوا البحث عن العلم فى بدعهم ولم يتبعوا العلم الشرعى ولم يضعوه موضع التنفيذ . لقد انتهوا إلى الشك وهو نفى كل علم . ومع ذلك فقد كانوا يعلمون مسبقاً العلم الحقيقى الشرعى ولكنهم ابتعدوا عن طريق الخير فأضلهم الله واستحقوا غضبه .

أ — العبارة التى يستخدمها أبن تيمية فى هذا الموضع نقلا عن السلف :

(من فسد من علمائنا ففيه شبه من اليهود ومن فسد من عبادنا ففيه شبه من النصارى)

أبن تيمية : توحيد الألوهية ص ٦٥

وقارن أبن كثير : البداية والنهاية ١١ : ١٣٣

ولقد قصد الزهاد البدعيون التقرب إلى الله بالتجائهم إلى عبادات اصطنعوها من كل صوب. فلم يوفقوا إلا فى البعد عن الله، فبمقدار مايحاول البدعى أن يكون أصيلا ، بمقدار ما يبتعد عن الله . والابتعاد عن رحمة الله هو التعرض للعنته ، وهذه هى النهاية التى وصل إليها النصارى .

وفى مجال الفقه يقول لقد انكر اليهود ان يرسل الله رسولا بشريعة غير الشريعة التى كانت مع النبى الأول ، وقالوا إنه غير مستساغ ان ينسخ الله تشريعاته السابقة . بينما يبيح النصارى لأحبارهم ان يبدلوا الشرائع التي ارسل الله بها رسوله . الأولون جعلوا الله عاجزاً ومنعوه ان يعدل ما كانت تقتضيه قدرته وحكمته فى مادة النبوة والتشريع . اما الآخرون فقد اباحوا للخلق ان يعدلوا ما شرع الله فشبهوا الخلق بالخالق .

وفى العبادات يقول يعبد النصارى الله بمقتضى البدع التى اختلقوها من كل صوب ولم يأمر بها الله . اما اليهود فانهم يهملون كل عبادة مثل السبت الذى امرهم الله بأن يجعلوه للعبادة ، وهم لا يشغلون انفسهم فى هذا اليوم إلا بالزيف والخيال . فالنصارى مشركون أما اليهود فقد ملأهم الغرور فاستكبروا عن عبادة الله . واما المسلمون فقد عبدوا الله وحده كما امر هو ذاته بذلك ، ولم يعبدوه بالبدع وهذا هو الإسلام الذى كان رسالة الانبياء جميعاً . انه الدين الذى يأمر بأن يهب الإنسان نفسه لله لا لسواه . إنه الحنيفية ودين ابراهيم . وان من يهب نفسه لله ولغيره فهو مشرك ، وكل من لا يستسلم بكليته لله فهو متكبر . إذ يقول الله تعالى : « إن الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء . إن الذين يستكبرون عن عبادتى سيدخلون جهنم داخرين » .

وكذلك الحال فى مجال الحلال والحرام فى المأكل والملبس وكل ما يتعلق بالمدنسات ، فالنصارى لا يحرمون ما حرم الله ورسوله بل إنهم يحلون المحرمات مثل الميتة والدم ولحم الخنزير ، ويؤدون واجباتهم الدينية مع النجاسات ، ولا يغتسلون فى حالة الجنابة ، ولا يتطهرون قبل الصلاة . وكلما زادت قذارة الراهب وكلما عاش ملاصقاً للنجاسات زاد وقاراً فى نظرهم . أما اليهود فانهم يحرمون طيبات أحلت هم ، فهم إذن يحرمون الطيبات المفيدة للانسان ويحلون الخبائث . فالمرأة الحائض لا تأكل معهم ولا يجلسون بجوارها . فهم إذن فى الاغلال والقيود التى عاقبهم بها الله . فهؤلاء يستخدمون الخبائث المحرمة والرهبان يحرمون الطيبات التى أحلت لهم . فهم يحرمون الطيبات ويحلون الخبائث انهم يحرمون الأشياء النافعة برغم أنهم شر الناس وأفسدهم . وإن طهارة الجسم مطلوبة لتتحقق منها طهارة النفس . أما اليهود فهم يطهرون أجسامهم ليدنسوا قلوبهم أكثر فأكثر .

الفصل الرابع

أصول الفقه

١ - إعادة فتح باب الاجتهاد ونظرية أصول الفقه

يبدو لأول وهلة أن ثمة تناقضاً في فكر ابن تيمية . فقد كان مبدأ الإتباع من المشاعر التي استوحاها مذهبه، وكانت العقيدة عنده تحدد واجب الإنسان الأول ألا وهو عبادة الله، وكانت النبوة تقتضي طاعة كاملة لمحمد (ص)، وكان من آثار تمجيده للصحابة تأكيد معنى استمرار الثقافة والوفاء الفعال للسلف . وعليه فان منهجه [١٦١] يفترض - كمثل أعلى للمعرفة والسلوك - الاتباع الوقور لمبادىء السنة وليس « الابتداع » المعتمد على الاجتهاد (أ) الفردي .

ومع ذلك فمن المتفق عليه أن أصالته في اصلاحاته تتركز في استبعاد الشرح والتعليقات ، وفي إعادة فتح باب الاجتهاد الفردي . وبرغم انه لم يتقرر في أي وقت وجوب الالتزام بتقليد أعمى لتعاليم احد العلماء ، وان متطلبات التطور قد فرضت دائماً قدراً من الحرية في التفسير - ولو داخل المذاهب ذاتها - ، ورغم أنه قد نودي في كثير من الأحيان بوجوب أن

أ - لا يرجع (الابتداع) إلى الاجتهاد الفردي فان ابن تيمية لا يعارض الاجتهاد متى توافرت شروطه لدى أحد العلماء المجتهدين ، ولكنه يعارض بشدة (البدع) وهي كل ما يخالف الكتاب والسنة قولا أو إعتقادا أو فعلا .

يتوافر دائما فى الأمة عالم من أهل الاجتهاد ، فقد جرت العادة - منذ أن توقف تقنين المذاهب الأربعة الكبرى – على إعلان أن « باب الاجتهاد مغلق » ، لا بقصد نفى حق الاجتهاد ، وإنما لمجرد تأكيد أن الشروط الشرعية الضرورية لممارسته لم تكن متوافرة .

وهذا التناقض عند ابن تيمية ليس إلا ظاهريا ، إذ لا يستساغ أن يوجد التناقض فى هذه المبادىء التوفيقية التى تحاول أن تتخذ موقفا وسطا ، والتى تنمى عند الإنسان شعورا قويا بالاستقلال الشخصى من خضوعه لله .

والتقليد (١٦٢) لا يستبعد تماما من مذهب ابن تيمية . إذ يقبله أحيانا ويرفضه أحيانا أخرى . والتقليد فى الواقع هو أسمى صورة من صور المعرفة عندما يكون تقليدا (١) للنبى فالعلم الكامل هو الأخذ بلا تحفظ بمعطيات القرآن والسنة ، وهو موقف الحرية الكاملة فى الخضوع إراديا للشريعة ، ويكون التقليد خطيرا ومحرما عندما يتحول إلى اتباع غير متبصر لإنسان آخر دون بحث عن أسباب هذه التبعية . وهذا هو موقف الفقهاء الذين لا يعرفون النجاة إلا فى اتباع تعاليم سيدهم ، والشيعة الذين يتخذون مشايخهم مرشدين لضمائرهم فى انتظارهم للمهدى برغم أن مشايخهم من أجهل الناس . وقد تضفى الضرورة على التقليد صفة الشرعية . فهو ضرورى للرجل العامى الذى يعجز عن تكوين رأى لنفسه ، بشرط أن يتبع مذهبا محددا (١٦٣) ولا يقتبس مختلف الحلول من المذاهب الأخرى حسب ما تمليه الظروف

أ – ليس تقليد للنبى صلى الله عليه وسلم ولكنه إتباع قال تعالى (وان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ..) الآية وقوله عز وجل (من يطع الرسول فقد أطاع الله)

أو المصلحة ، فيكون منها حشداً من « التلفيق » . وعلى الحاكم الذى يسعى الى تطبيق المبادىء الشرعية أن يكون من أهل الاجتهاد ، ويباح له عند الاقتضاء أن يتبع فقيها توافرت له فيه الثقة الكاملة (١٦٤) .

ومع إدانة ابن تيمية للتقليد فانه لم يعرب صراحة عن ضرورة « إعادة فتح باب الاجتهاد » فضلا عن أن يتمسك لنفسه بهذا الامتياز . ومع ذلك فهناك عديد من الأسباب دفعته الى أن يفسح مكانا رحبا فى مذهبه للاجتهاد الفردى . فقد كان السلف وكبار الصحابة وأئمة المذاهب والعلماء المشهورون مجتهدين مستقلين (١٦٥) وهكذا يبرز دور الفتاوى فى تطوير التشريع وتقنينه. كما يكشف ابن تيمية أيضا عن خطورة الفتاوى لأنه يفرق بين الفتاوى الصحيحة والفتاوى السيئة (١٦٦) ، بين الفتاوى التى تعبر بصدق عن روح المبادىء، وبين الفتاوى التى تدخل البدع فى الأسلام بغير دليل . والاجتهاد مهمة فردية للغاية تتطلب بالإضافة الى شروط اخرى معرفة كاملة باللغة العربية والتاريخ والمنطق والفقه .. الخ فضلا عن عقل يتميز بموضوعية كاملة (عدالة) ، ومع ذلك لايمكن ان يتم الاجتهاد بطريقة فعالة الا عن طريق التعاون التلقائى بين جميع افراد الأمة . فاذا توفر الشرطان السابقان تحققت للاجتهاد العصمة (١٦٧) . ومع ذلك فمن الخطأ اعتبار كل مجتهد « مصيبا » بالضرورة . فشريعة الله مثل الحقيقة هى واحدة ، فضلا عن أن كل مجتهد حسن النية لايأثم إذا أخطأ فى اجتهاده ، وبهذا المعنى يقبل أبو حنيفة والشافعى شهادة أهل الأهواء باستثناء الخطابية — ويوافقان على اتخاذهم أئمة . ولكن ابن تيمية يذهب أبعد من ذلك فى تمجيد الاجتهاد . فهو يرى أن كل مجتهد صادق يستحق ثواب الله لمجرد جهده فاذا أصاب الحقيقة تضاعف ثوابه (١٦٨) فيقول (ا)

أ — ورد فى أول النص قول أبن تيمية :

« من خرج عن القانون النبوى الشرعي المحمدى الذى دل عليه الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها ، احتاج إلى أن يضع قانونا آخر متناقضا يرده العقل والدين . لكن من كان مجتهداً امتحن بطاعة الله ورسوله فان الله يثيبه على اجتهاده ويغفر له خطأه » .

ويجب على كل مجتهد أن يكون أصوليا بصفة أساسية ، وأن يبحث فى صياغة الأدلة وفى ترتيبها : ومما قد يثير الدهشة أن نجد مبادىء ابن تيمية هنا أيضا ذات نزعة (ا) توفيقية . فهى تعترف لكل من السالفين بفضلهم .

= (فليتدبر العاقل وليعلم أنه من خرج ..

وفى النهاية ذكر الآية التى يستند إليها بقول الله تعالى (ربنا أغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل فى قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم)

مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ط صبيح ١٣٨٦هـ – ١٩٦٦م ص ٥٢–٥٣ – الرسالة الثانية ـ الحلال

(ا) لم يوفق المؤلف إلى فهم طريقة أبن تيمية فى معالجة أسباب إختلاف الفقهاء ومحاولاته لتضييق شقة الخلاف بينهم ، مع إقتراحه للمبادىء الأصولية . وسنترك الشيخ يتكلم بنفسه لنقف على ذلك كله ، بدلا من عرض لاووست الذى نراه مخلا وغير دقيق . قال شيخ الأسلام فى وصيته المسماه (الوصية الصغرى) ما نصه : –

وأما ما تعتمد عليه من الكتب والعلوم فهذا باب واسع ، وهو أيضا يختلف بأختلاف نشأة الأنسان فى البلاد فقد يتيسر له فى بعض البلاد من العلم ، أو من طريقة ومذهبه فيه مالا يتيسر له فى بلد آخر لكن جماع الخير أن يستعين بالله سبحانه فى تلقى العلم الموروث عن النبى صلى الله عليه وسلم فأنه هو الذى يستحق أن يسمى علما ، وما سواه إما أن يكون علما فلا يكون نافعا ، وإما أن لا يكون علما ، وإن سمى به ولئن كان علما نافعا فلابد أن يكون فى ميراث محمد صلى الله عليه وسلم مما هو مثله وخير منه ولتكن همته فهم مقاصد الرسول فى أمره ونهيه وسائر كلامه ، فاذا أطمأن قلبه أن هذا هو مراد الرسول فلا يعدل عنه فيما بينه وبين الله تعالى ، ولا مع الناس إذا أمكنه ذلك . وليجتهد أن يعتصم فى كل باب من أبواب العلم بأصل مأثور عن النبى صلى الله عليه وسلم وإذا اشتبه =

فطبقا لمبادىء (١٦٠) مالك يجب اتباع أهل المدينة حتى ولو خالفوا الحديث،

= عليه مما قد اختلف فيه الناس فليدع بما رواه مسلم فى صحيحة عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول إذا قام يصلى من الليل .

« اللهم رب جبريل وميكائيل وإسرافيل فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون إهدنى لما إختلف فيه الحق بإذنك ، أنت تهدى من تشاء إلى صراط مستقيم . »

كما أوضح أن أهل الحديث وأهل السنة هم أعلم الناس بالسابقين وأتبعهم لهم ، معتمدا على ما قاله الإمام أحمد (أصول السنة عندنا : التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والأقتداء بهم ، وترك البدع ، وكل بدعة ضلالة . والسنة عندنا : آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم والسنة تفسر القرآن ، وهى دلائل القرآن ، أى دلالات على معناه .)

وينقل عن أئمة المسلمين — مثل مالك وحماد بن زيد والثورى ونحوهم — قولهم (الأعتصام بالسنة نجاة ، قال مالك رحمه الله : «السنة مثل سفينة نوح ، من ركبها نجا ، ومن تخلف عنها هلك» .

نقض المنطق ص ٨٦ ، ص ١١٣
ط السنة المحمدية ١٣٧٠ هـ — ١٩٥١ م

وينقد أبن تيمية معارضة كثير من الكوفيين للحديث الصحيح بظاهر القرآن وإعتمادهم أن ظاهر القرآن من العموم ونحوه مقدم على نص الحديث ، لأنه يرى أن السنة هى المفسرة للقرآن وللشافعية فى هذه القاعدة كلام معروف ولأحمد منها رسالته المشهورة فى الرد على من يزعم الأستغناء بظاهر القرآن عن تفسير سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وخلاصة القول فى أختلاف الفقهاء يذهب إلى أنه لا يجوز أن نعدل عن قول ظهرت حجته بحديث صحيح ، أوفقه طائفة من أهل العلم إلى قول آخر قاله عالم يجوز أن يكون معه ما يدفع به هذه الحجة وإن كان أعلم ، إذ تطرق الخطأ إلى آراء العلماء أكثر من نطرقه إلى الأدلة الشرعية ، فان الأدلة الشرعية حجة الله على جميع عباده ، بخلاف رأى العالم .

رفع الملام عن الأئمة الأعلام ص ١٧-١٨
نشر المكتبة العلمية — المدينة المنورة
ط مكتبة القاهرة (على يوسف سليمان)

وينبغى تحريم الذرائع ، والنظر فى نظرية العقود إلى الغـاية (المقصود) والنية والظروف الملازمة (القرائن) وشواهد الحال عند إقامة الأدلة , وفى مادة التشريع إلى قرارات السلطة السياسية العليا (الحكومات) . وفضلا عن ذلك فان المذهب المالكى قدربط اسمه بمبدأ المصلحة المرسلة ، وبضرورة إقامة سياسة شرعية . بينما تمسك أبو حنيفة بصفة خاصة بالتقدير الفردى (الاستحسان) وبالقياس ، ورفض المعنى العقلى للنص (مفهوم) ، ونسخ نص الآحاد بنص سابق عليه ذى طابع عام ، وأقر بشرعية الحيل القانونية . أما الشافعى فانه يدعو إلى احترام حرفية النص ، ويقر بتفوق الحديث على أى دليـل آخر . ولا يبتعد أبو حنيفه كثيرا عن موقف الشافعى ؛ فهـو يتمسك بالحديث فى حدود الإمكان ، وبالأثر المنسوب إلى الصحابة . وفى حالة الخلاف بينهم يختار الرأى الذى يبدو له أقوى فى الحجة وقد يلجأ عندئذ إلى القياس . أما الخوارج فقد أبرزوا أفضلية القرآن وركز الظاهرية على أهمية السنة . وأخيراً كان للفلاسفة الفضل فى تقدم مناهج الاستدلال المنطقى وتطورها .

ولقد عمل ابن تيمية على الأخذ بكل هذه الأساليب وعلى التوفيق بينها فى ترتيب أفضليتها . وقدمت له نظريته عن الذات مبـــدأ هذا الترتيب . فالذات واحدة والصفات التى توضحها متعددة . وهذه الحقيقة النوعيـة تتجلى إذن فى كلام الله وسنة رسـوله وإجمـاع الأمة ، وفى العقـل فى أرقى أشكاله وهو الاستدلال القياسي [١٧٠] . والأولوية بلا منـازع هى للنص . ولقد تضمن القرآن والسنة جملة الحالات ، ويتوقف على البراعة فى تحديد الأنواع والأحوال الفردية التى تتضمنها فئات النص القانونية (تحقيق المناط) [١٧١] . وفى الوقت الذى تتزايد فيه أهمية النص تقل فيه أهمية الاجمـاع . ويصبح

التفكير القياسى أحد الأساليب المفيدة فى البنـاء المذهبى . وأخيراً تحتل المصلحة فى معناها المرن أوسع مكان . هذا الترتيب فى الأدلة هو ماسنحاول جهدنا تعميق دراسته بتناول كل عنصر من عناصره على حدة .

٢ ـ القرآن

القرآن هو أول مصادر التشريع ، « لم يختلف أحـد من الأئمة فى ذلك كما خالف أهل الضلال فى الاستدلال على بعض المسائل الاعتقادية » (١١٢). ويستند التعريف الذى قدمه ابن تيميه للقرآن ، على العقيدة الحنبلية والأفكار المألوف تداولها(١) . فالقرآن هو كلام الله المنزل على خير المرسلين والمكتوب فى المصاحف والمحفوظ فى الصدور والمنقول فى جملته بسلسلة غير منقطعة من

---

(١) ينظر الرسالة العاشرة من (مجموعة الرسائل الكبرى) الجزء الأول بعنوان : المناظرة فى العقيدة الواسطية حيث نفى أبن تيمية مجرد ترديده لعقيدة الأمام أحمد فى القرآن ، إذ قيل له : أنت صنفت إعتقاد الأمام أحمد . »

فأجابهم بقوله :

ما خرجت إلا عقيدة السلف الصالح جميعهم ، ليس للامام أحمد إختصاص بهذا .

وأضاف إلى ذلك قوله :

قد أمهلت من خالفنى فى شىء منها ثلاث سنين فان جاء بحرف واحد عن القرون الثلاثة يخالف ما ذكرته فانا أرجع عن ذلك ، وعلى أن آتى بنقول جميع الطوائف عن القرون الثلاثة يوافق ما ذكرته ، من الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية والأشعرية وأهل الحديث وغيرهم» .

ط محمد على صبيح ١٣٨٥ ﻫ – ١٩٦٦ م ص ٤١٧

فكيف فهم لاووست أن شيخ الاسلام قدم تعريفا للقرآن الكريم مستندا على العقيدة الحنبلية والأفكار المألوف تداولها ؟ !! .

الرواة(١٧٣) (التواتر) (ا) . وهو واحد ومتعدد فى آن واحد . فهو واحد لأنه يمثل تناسقا منطقيا قوياً بحيث تستحيل معارضـــة بعض آياته بآيات أخرى (١٧٤) . أما من حيث مظهر التعدد فهو يتضمن إما مجرد « إخبـار » وإما إنشـاء تشريعى ، أما قراءاته السبع فهى ليست اختلافات متعارضة (اختلاف تضاد) وانما هى فى الحقيقة اختلافات منطقية (اختلاف تنوع) (١٧٥) ولقد قيل فى بعض الأحيان ان القرآن يتضمن (ب) تكراراً كثيراً لأن النبى اضطر الى أن يردد نفس الآيات المنزلة عليه على كل مجموعة من مجموعات البدو الأعراب الذين كانوا يفدون اليه أو كان يرسل اليهم برسله . ولكن الأمر ليس كذلك . فكل قراءة من القراءات المختلفة تتضمن فى الواقع معنى خاصاً

(ا) الى القارئ عبارة ابن تيمية : —

... وانهذا القرآن الذىأنزله اللهعلى محمد صلى الله عليه وسلم هو كلام الله حقيقة لا كلام غيره ، ولا يجوز اطلاق القول بأنه حكاية عن كلام الله ، أو عبارة بل إذا قرأ الناس القرآن أو كتبوه فى المصاحف لم يخرج بذلك عن أن يكون كلام الله ، فان الكلام إنما يضاف حقيقة إلى من قاله مبلغا مؤديا ..»

وحجته فى ذلك قائمة على ان الكلام انما يضاف حقيقة إلى من قاله مبتدئاً لا إلى من قاله مبلغا . (نفس المصدر ص ٤١٩ — ٤٢٠)

(ب) مثال ذلك قصة موسى عليه السلام التى ذكرت فى عدة مواضع من القرآن يبين الله فى كل موضع منها من الاعتبار والاستدلال نوعا غير النوع الآخر ، وكانت الحكمة فى ذلك إن وفود العرب كانت ترد على رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقرؤهم المسلمون شيئاً من القرآن فيكون ذلك كافيا ، وكان يبعث الى القبائل المتفرقة بالسور المختلفة فلو لم تكن الآيات والقصص مثناة مكررة لوقعت قصة موسى الى قوم ، وقصة عيسى الى قوم ، وقصة نوح إلى قوم فأراد الله أن يشهر القصص فى أطراف الأرض وأن يلقيها إلى كل سمع ، وليس فى هذا تكرار ، بل ليس فى القرآن تكرار أصلا ابن تيمية : (معارج الوصول الى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول) ص ١٥ نشر المكتبة العلمية — المدينة المنورة .

لايوجد فى غيرها . ويشتمل القرآن على جملة المعارف الدينيـــة فى نصها وروحها . وهو لايستمد قوته الالزامية من سلطة الوحي وحدها ، وإنما يسوق إلى العقل مجموعة من البراهين المنطقية مصحوبة بقوة إقناع لاتجدها فى غيرهـا من البراهين . وعندما تعرض ابن تيمية فى هذه النقطة بأسـلوب جـديد لحجة الاجماع العام التى استخدمها لإثبـات وجود الله ، استطاع أن يؤكد أن القرآن يتضمن آيات من الوضوح وعلى درجة من البساطة والعمومية بحيث إن الناس جميعاً مجبولون منطقيا على التصديق بها (١٧٦)(١)

---

(١) ويتلخص موقف ابن تيمية فى هذا الصدد أن دلالة الكتاب والسنة على أصول الدين ليست بمجرد الخبر – كما تظنه طائفة من الغالطين من أهل الكلام والحديث والفقهاء والصوفية وغيرهم ، بل الكتاب والسنة دلا الخلق وهدياهم الى الآيات والأدلة المبينة لأصول الدين .

ويقصد وصف طريقتهم بالاقتصار على الدلالة بمجرد الخبر انهم يستدلون بالقرآن من جهة إخباره لا من جهة دلالته ، فلا يذكرون ما فيه من الأدلة على اثبات الربوبية والوحدانية والنبوة والمعاد وانه قد بين الأدلة العقلية الدالة على ذلك . فان القرآن جاء بالبينات والهدى بالآيات ، وهى الدلائل اليقينيات وقد قال الله تعالى لرسوله «أدع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن »

ويفسر ابن تيمية هذه الآية فيذكر ان الحكمة هى معرفة الحق والعمل به ، فالقلوب التى لها فهم وقصد ، تدعى بالحكمة فيبين لها الحق علما وعملا فتقبله وتعمل به ، وآخرون يعترفون بالحق لكن لهم أهواء تصدهم عن اتباعه ، فهؤلاء يدعون بالموعظة الحسنة المشتمله على الترغيب فى الحق والترهيب من الباطل .

والوعظ أمر ونهى بترغيب وترهيب كما قال تعالى «ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به» وقال تعالى «يعظكم الله أن تعودوا لمثله أبداً» .

فالدعوة بهذين الطريقين لمن قبل الحق ، ومن لم يقبله فانه يجادل بالتى هى أحسن، والقرآن مشتمل على هذا وهذا . =

وينطوى القرآن على تفاضل . لأن العناصر التى يتكون منها تتفاوت فى الفضل . فبعد «الفاتحة» التى تتضمن ملخصا لتعاليم القرآن ، تأتى سورة الاخلاص التى تحدد عقيدة الوحدانية وهى أفضل السور[١٧٧](١) بعد الفاتحة .

والقرآن مثل السنة يرجع فضله إلى تفسير المعانى التى تتضمنها عباراته . سواء لجأنا فى فهم كلماته إلى «المطابقة» أو إلى «التضمن» أو إلى « الالتزام ». ويقول الغزالى انه نظراً لأنه لا يمكن المبالغة فى الالتزام فانه ينبغى ألا نأخذ فى حسباننا سوى معانى المطابقة أو التضمن . ومع ذلك فليس هذا بالضبط هو رأى ابن تيمية ومدرسته . وبناء على ما تقدم فان كل اسم من أسماء الله يحتمل أن يتضمن المعانى الثلاثة ، لأن نظرية الوحدة والتعدد الأساسى للذات تنضم هنا إلى تمييز ابن رشد لمعانى الاسم الثلاثة . فمن حيث المطابقة ، يعبر

= ولهذا إذا جادل يسأل ويستفهم عن المقدمات البينة البرهانية التى لا يمكن لأحد أن يجحدها لتقرير المخاطب بالحق ولاعترافه بانكار الباطل كما فى مثل قوله «أم خلقوا من غير شئ أم هم الخالقون» وقوله «أفعيينا بالخلق الأول بل هم فى لبس من خلق جديد» وقوله «أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم» وقوله «أيحسب الأنسان أن يترك سدى ؟ ألم يك نطفة من منى يمنى ؟ ثم كان علقة فخلق فسوى فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى أليس ذلك بقادر على أن يحيى الموتى ؟ وقوله «أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون» ؟ .. إلى أمثال ذلك مما يخاطبهم بلسان التقرير المتضمن إقرارهم واعترافهم بالمقدمات البرهانية التى تدل على المطلوب فهو من أحسن الجدل بالبرهان ، فإن الجدل إنما يشترط فيه أن يسلم الخصم المقدمات ، وان لم تكن بينة معروفة ، فاذا كانت بينة معروفة كانت برهانية . المصدر السابق ص ١٢

(١) ينظر تعليقنا : صحيفة رقم ص ٢٧ من هذا المخطوط .

كل اسم عن الذات وعن الصفة التي يحددها . ومن حيث التضمين ، يعبر من من جهة عن الذات مجردة من صفتها ومن جهة أخرى يعبر عن الصفة نفسها بغض النظر عن الذات . وأخيراً من حيث الالتزام فهو يسمح بالانتقال منطقياً إلى الصفات الأخرى اعتماداً على الترابط القائم بين مختلف الصفات التى للذات الواحدة (١٧٨) .

وتنبنى على هذه القضية الأولى مسألة أخرى أكثر عمومية وأكثر أهمية، إذ يتوقف على الرد عليها قيمة التفسير القرآنى إما حسب المعنى الحقيقى أو المعنى المجازى (الحقيقة والمجاز) . ويقول موفق الدين إن المقصود بالحقيقة كل كلمة مستخدمة فى معناها المخصص لها فى الأصل ، و « بالمجاز » كل لفظ مستعمل بمعنى آخر يمكن تبريره بأدلة شرعية ، ويرجع هذا التصنيف فى أصله إلى المعتزلة . وأخذ ببعضه المنهج الأصولى الرشيد ، ويسمح هذا التقسيم فى شكله المطلق ومع بعض القيود ، باجازات للتفسير الشخصي الذى يميل إلى أن يحل محل الإدراك التاريخى كمضمون كلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم ، ولهذا نقده ابن تيمية فى «كتاب الإيمان» وفى رده على الآمدى ، نقداً تاريخياً ومنطقياً . فأشار إلى أن هذا التصنيف كان مجهولا عند الأجيال القديمة مثل كبار الأئمة والشافعي ذاته برغم أنه كان أول من عنى بالأصول الشرعية وتخصص فى بحثها . وليس له أثر كذلك عند أوائل وكبار علماء النحو مثل الخليل وسيبويه وابى عمرو بن العلاء . ثم ظهر فى القرن الثالث الهجرى وانتشر فى القرن الرابع فى أوساط المعتزلة والجهمية (١٧٩) . ونشأ عند فقدان معنى التاريخ ومقاييس الزمان والمكان ، لأنه يتجاهل النظر فى أن معنى اللفظ يرجع فى آن واحد إلى طريقة استخدامه فى مجموعة اجتماعية معينة

(قوم) ، وللمعنى الخاص الذى يقصده الفرد الذى يستخدمه . فيتحدد معنى كل كلمة بمضمون النص كاملا وتفسره الظروف التى تبرر هذا الاختيـار . ان «المتكلم» وليس المفسر هو الذى يحدد للكلمة معناها الخاص أو العام ، الحقيقى أو المجازى .

ومفهوم مقياس الزمان والمكان هذا يقضى على التعارض المزعوم الذى يقرره الأصوليون بين الآيات القرآنية «المحكمة» أى المفسرة فى حد ذاتها ، وبين الآيات المسماه «متشابهة» أى التى يظل تفسيرها غامضا ومجملا . والآيات القرآنية . إن بدت فى بعضها مستغلقة على بعض العقول ، فانها واضحة جلية أمام عقول أخرى . أما بقية الآيات التى قد تبدو غير معقولة فان السبب هو جهلنا ، ولا ينطبق ذلك على النبى (صلى الله عليه وسلم) الذى كان وحده يستطيع أن ينفذ إلى المعنى الكامل للقرآن . ويفضل فى بعض الحالات الإقرار بعدم الفهم على تقليد «المبتدعة» الذين يلجئون فى تفسير القرآن إلى فهمه من خلال آرائهم ولغتهم الذاتية .

لقد أتاحت هذه المبادىء لابن تيمية أن يرسى قواعد جديدة لمنهج للتفسير جعله يحتل مركزا مرموقا بين المفسرين المسلمين . فهو يقول إنه لـكى نفهم القرآن فهما دقيقا ينبغى تأمله تأملا شاملا ودائما (١٨١) (تدبره) . وكان الغزالى قد دعا إلى ذلك من قبل ، وكان من المفيد التـذكير بذلك فى عصر استطاع الحنبلى صفى الدين البغدادى من مدرسة موفق الدين — أن يكتب : « المقصود بالقرآن وبالسنة الآيات والأحاديث ذات الطـابع القانونى الفقهى فقط وهى حوالى خمسمائة آية ليس من الضرورى حفظها عن ظهر قلب وإنما يكفى الإلمام بمعناها العام بحيث يمـكن الرجوع إليها عند الحاجة» . والهدف

من هذا التدبر هو التهيئة لإدراك معنى كلام النبى إدراكا عميقاً . وبناء عليه فان ابن تيمية يطلب من المفسر أن يتمكن من لغة النبى الاصطلاحية (١٨٢) وكذلك لغة معاصريه ،وأن يستكمل هذا العمق فى فقه اللغة بدراسته لظروف الوحى ولسيرة الرسول . وهذا يدل على أن ابن تيمية كان يتمتع بتذوق لاينكر للتاريخ ، وبموضوعية فريدة تمسك بها دائما .

٣ — السنة

السنة هى المبدأ الجوهرى الثانى للتشريع . نشأت من ذات المصدر الذى ينبع منه القرآن . ونجد فى هذا التأكيد صدى لفكرة قديمة ــ مضمونها أن جبريل كان ينقل السنة إلى النبى كما كان ينقل إليه القرآن (١٨٣) ــ أوردتها أحياناً الدراسات (ا) الوهابية كما رددتها الأحاديث . وكان أحمد بن حنبل والدارمى يقولان إن ماحرم رسول الله مثل ماحرم الله . وكان الشـاطبى ــ وهو أقرب إلى ابن تيمية ــ يذكر المؤمنين فى «كتاب الاعتصام» بأن السنة وحدها بعد القرآن هى التى ترجح كفتها.ولكن ثمة مؤثرات أخرى كان لها دور على ابن تيمية مما جعله يخصص للسنة منزلةأرقى . فمن أثر مذهب الظاهرية أنه كان دائما يميل إلى أن يتخذ المصادر المـادية والموضوعية التشريعية كأساس للتشريع وأن يستبعد ــ بقدر المستطاع ومن غيرأن يوفق فى ذلك كل التوفيق ــ كل تقدير ذاتى فى تحديد المبدأ النظرى . ولتأسيس

(ا) مازال المؤلف مصرا على وصف حركة التجديد على يد ابن عبد الوهاب بالدراسات الوهابية وهذا خطأ (ينظر المقدمة بالجزء الأول)

السنة ارتـكز فى مبدأ الأمر على القرآن الذى يوجب الطاعة لمحمد ولله فى آن (ا) واحد . ولكن السنة لها مبررها[١٨٤] الذاتى فى كيانهـا . فنى خطبة الوداع التى تعتبر بمثابة وصية عهد الأخلاقية ، أمر المسلمين بأن يتبعوا تعاليمه بكل دقة . ولكن ابن تيمية يعتمد على نظريته فى النبوة ـ التى نشأت عن مشاركة فكرية وثيقة مع مذهب الشيعة — فيرى فيهـا أن عصمة النبى وكماله يؤكدان أن اتباع السنة هو اتباع للقرآن .

والتعريف الذى يقدمه ابن تيمية عن السنة يتطابق تماما مع ما اقترحـه الغزالى فى كتاب «المستصفى» ، وموفق الدين[١٨٥] فى «الروضة» . فالسنة أولا هي أقوال النبي التى تنطوى على دليل صريح ، وتلزم كل من سمعها أن يضع الأحكام التى تمليها موضع التنفيذ . ثم هي تضم أيضا أعمال النبي . وهذه الأعمال لاتنطوى على التزام شرعى[١٨٦] إلا فى الحدود التى أراد النبي أن يجعلها بيانا للمسلمين . وعنـدئذ يصحبها فى الغالب بوعظ شفوى . أما أعماله الطبيعية التى يشترك معه فيها جميع النـاس (أمر الجبلة) ، والأعمال التى تنطوى على « خصوصية» للنبى — مثل جهده الفريد فى ممـارسة بعض أعمال الزهد ـ فانها لاتتضمن أحكاما تشريعية خاصة . وأخيراً تشتمل السنة على تقريرات النبي الصامتة(ب) مثل عدم استنكاره عملا شهده بنفسه، ويترتب على ذلك أن يصبح العمل مشروعا أو مندوبا .

(ا) هنا خطأ فى الفهم أو التعبير لاستخدامه مصطلح (فى آن واحد) ، فظاهر رأى ابن تيمية يميل الى التمييز بين حقوق الله تعالى على المؤمنين وحقوق الرسول صلوات الله عليه وسلم .

(ب) من الأوفق التقيد بالتعريف العام للسنة بأنها أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم أو أفعاله أو تقريراته .

أما علاقة القرآن بالسنة ، فقد كانت من القضايا التى استحوذت على اهتمام علماء الشريعة . وفى مذهب ابن تيمية لا يستساغ أن يتناقض القرآن مع السنة ، ولا أجزاء القرآن مع بعضها البعض ، ولا الوحى المنزل على الأنبياء على اختلافهم ، فكل منهما متميز لحقيقة واحدة (١٨٧) ولكن السنة أقل منزلة من القرآن . ومن الخطأ الزعم بأنهما متساويان فى المقام بل ومن المعقول أن نفترض أن السنة نزل بها الوحى . وفى نظر ابن تيمية وكذلك الشافعى لا تنسخ السنة آية قرآنية بأى حال . وعلى العكس ينسخ القرآن السنة كما ينسخ الحديث حديثاً آخر . ودور السنة الرئيسى هو «تفصيل» الأحكام القرآنية «وتقييدها» . ولقد قسم الشافعى السنة إلى ثلاثة أقسام كبرى : منها القسم الذى ينحصر فى ترديد ماورد بالقرآن ، والقسم الذى يرتبط بالقرآن بطريق غير مباشر ، وأخيراً القسم الذى يكمل القرآن . وقد نجد روح هذا التقسيم فى التصنيف الثلاثى الذى لجأ إليه ابن تيمية بالنسبة للأحاديث المتواترة (١٨٨) .

والرويات التى تتضمن القسم الأول من السنة لا تتناقض مع حرفية المعنى القرآنى (الظاهر) وإنما تفسره وتشرحه . وعلى هذا يمتد القرآن بالسنة ليحدد عدد الصلوات والركعات ، ونظام الصدقات وتوزيعها ، ومناسك الحج والعمرة ...الخ وهذه الأحاديث يلتزم بها المسلمون التزاماً أما روايات الفئة الثانية فانها لا تفسر ظاهر القرآن . بل وقد تبدو متناقضة معه . مثل الأحاديث التى تحدد النصاب المطلوب لاعتبار السرقة موجبة للقصاص ، والشروط التى يتم فيها رجم الزانى ..الخ . وينبغى اقتداء بالسلف أن نسلم بهذه الروايات وأن نتبعها . ولكن الخوارج وحدهم يرفضون هذه الروايات.

ويقول ابن تيمية « (الخوارج) لا يتبعونه صلى الله عليه وسلم إلا فيما بلغه عن الله من القرآن والسنة المفسرة له . أما ظاهر القرآن إذا خالفه الرسول فلا يعملون إلا بظاهره » ولقد أدى بهم هذا الموقف — كما يقول ابن تيمية — إلى حد التشبه بالبدعيين «فانهم لا يتبعون الأحاديث التى رواها الثقات عن النبى صلى الله عليه وسلم التى يعلم أهل الحديث صحتها » والتى تتعلق بمسائل جوهرية فى العقيدة مثل « الشفاعة » و « الحوض » و « الصراط » والقدر » (١٨٩)

وأخيراً تشتمل المجموعة الثالثة على الروايات التى تبدو وكأنها ليست لها صلة مباشرة بالقرآن . ومع ذلك فينبغى أن تمنح هذه المجموعة أهلية التمتع بما تتمتع به الأحاديث الأخرى من الامتيازات ، نظراً لسمو مضمونها أو لقوة السلطة المعنوية التى يتمتع بها رواتها « اتفق أهل العلم على اتباعها من أهل الفقه والحديث والتصوف وأكثر أهل العلم ، وقد أنكرها بعض أهل العلم ، وقد أنكرها بعض أهل الكلام ، وأنكر كثير منهم أن يحصل العلم بشيء منها ، وإنما يوجب العلم ، فلم يفرقوا بين المتلقى بالقبول وغيره ، وكثير من أهل الرأى قد أنكر كثيراً منها بشروط اشترطها ، ومعارضات دفعها بها ووضعها ... لأنه بخلاف ظاهر القرآن فيما زعم ، أو لأنه خلاف الأصول أو قياس الأصول ، أو لأنه عمل متأخرى أهل المدينة على خلافه» (١٩٠) ، أما ابن تيمية فهو يميل إلى أن يعظم دور السنة ، وبالتالى إلى توسيع حدودها ، وأنه يجتهد فى أن يضم إلى مذهبه أى حديث يتفق معناه فى بحثه (١٩١) ، وذلك بغرض توسيع مضمون المعطيات القرآنية .

ولقد ذهبت به الحاجة إلى توسيع دائرة السنة إلى أبعد من ذلك فقد أخذت

سنة الراشدين (١٩٢) فى مذهبه نفس الاعتبار ، وأصبحت تقوم بنفس الدور الذى تقوم به سنة النبى ، وذلك بما يخالف المذاهب السنية المعتمدة السابقة . واستندت هذه السنة أيضا على «وصية» النبى فى حجة الوداع التى قال فيها : « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى . عضوا عليها بالنواجز . وإياكم ومحدثات الأمور فان كل بدعة ضلالة » . ومن جهة أخرى فان سنة الراشدين نوع من الاجماع ، بل أقوى شكل من أشكال الاجماع ، لأنها تضم أكبر الصحابة ، وسنة الراشدين حتى ولو اقتصرت فى الواقع على قرار من عمر مثل حق الإمام فى عدم توزيع الأراضى المستولى عليها من العدو ، أو اعتبار الزوج المفقود لمدة أربع سنوات ميتاً وابرام عقد زواج جديد للزوجة — تتضمن فى حد ذاتها دليلا شرعيا ليس فى حاجة إلى الاستناد إلى أى مبدأ شرعى آخر . بل إنها أكبر من مجرد دليل ، ولا سيما انه لم يناقضها أحد من الصحابة من أى وجه من الوجوه . والصحابة فى نظر ابن تيمية ، شأنهم شأن النبى ، هم هداة يقتدى بهم وإنهم أفضل الرجال حكمة وأوسعهم علماً . وجميع فتاواهم مختومة بخاتم المنطق والحق . وينبغى ترجيحها حتى على الأئمة الثلاثة الكبار الشافعى ومالك وأبى حنيفة ، حيث ان احمد ابن حنبل يشغل فى فكر ابن تيمية (مع شىء من التردد او التطور) مقاما اسمى من اصحاب المذاهب الأخرى بسبب تمسكه المتناهى فى الدقة باتباع سنة الراشدين . وفى نهاية مقالته عن « القياس » ، وبعد محاسبته لنفسه تراجع ابن تيمية فى مجادلاته العديدة السابقة ، واعترف بأنه تدبر السنة ملياً وانتهى إلى انها الحق كل الحق حتى فى بعض المسائل التى يتهم هو فيها بأن له افكاراً خاصة : مثل الوضع القانونى للطفل الذى اقسمت امه يمين اللعان ، وعلاقة القسم بالطلاق ، واخيراً تركة النبى (١٩٣) .

٤ ـ الاجماع

تكونت فكرة الاجماع عند ابن تيمية من مزيج من نظريات الظاهرية(أ)

(أ) كان الأجدر بالمؤلف الرجوع الى مؤلفات ابن تيمية للاستدلال على موقفه من (الاجماع) بدلا من محاولته عقد المقارنة مع غيره من الفقهاء ، وايجاد الصلة مع الظاهرية أو الشيعة ، ويلاحظ فى هذه المعالجة تكلفا مفتعلا لوضع مذاهب متعارضة فى خط منهجى واحد .

وقد أطلق لاووست الأحكام هنا بلا ضوابط ، وأخذ يعبر عن فهمه الخاطئ مخفيا عجزه بالاختفاء وراء مزيج من أقوال الفقهاء أتباع المذاهب المختلفة ، ولم يعطنا الفكرة الصائبة عن موقف شيخ الاسلام من الاجماع .

ولو رجعنا الى بضعة سطور من أحد كتب ابن تيمية التى يتكلم فيها عن الاجماع ، لا تضح لنا تعريفه المباشر المبسط للاجماع ، والأدلة التى يستند اليها .

قال ابن تيمية فى رسالته (معارج الوصول) :-

وأما العمليات وما يسميه ناس : الفروع والشرع والفقه ، فهذا قد بينه الرسول أحسن بيان فما من شئ أمر الله به أو نهى عنه أو حلله أو حرمه إلا بين ذلك .

وقد قال تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم) وقال تعالى (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين)

وقال تعالى (وما اختلفتم فيه من شئ فحكمه الى الله ذلكم الله ربى عليه توكلت وإليه أنيب) .

والرسول أنزل الله عليه الكتاب والحكمة كما ذكر ذلك فى غير موضع ، وقد علم أمته الكتاب والحكمة كما قال (ويعلمهم الكتاب والحكمة) ..

والحكمة : قال غير واحد من السلف هى السنة ، وقال أيضا طائفة كمالك وغيره هى معرفة الدين والعمل به ، وقيل غير ذلك . وكل ذلك حق فهى تتضمن التمييز بين المأمور والمحظور والحق والباطل .. وهذه السنة التى فرق بها بين الحق والباطل ، وبين الأعمال الحسنة من القبيحة ، من الشر وقد جاء عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال :

(تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدى إلاهالك) .

.... الى أن يقول :

والشيعة . ويعرفه اتباع ابى داود وابن حـــزم(١٩٤) — ويتبعهم فى هذا

= والمقصود هنا تحقيق ذلك . وأن الكتاب والسنة وافيان بجميع أمور الدين ، وأما اجماع الأمة فهو فى نفسه حق ، لا تجتمع الأمة على ضلالة .. كما وصفها الله بذلك فى الكتاب والسنة ، فقال تعالى (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله) كما وصف نبيهم بذلك فى قوله (الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التوراه والانجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر) .

وقال تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) ، والوسط العدل الخيار .

وقد جعلهم الله شهداء على الناس ، وأقام شهادتهم مقام شهادة الرسول ، وقد ثبت فى الصحيح أن النبى صلى الله عليه وسلم ، مر عليه بجنازة فأثنوا عليها خيرا ، فقال : وجبت وجبت، ثم مر عليه بجنازه فأثنوا عليها شرا . فقال : وجبت وجبت .

قالوا : يا رسول الله ما قولك وجبت وجبت .

قال : هذه الجنازة أثنيتم عليها خيرا فقلت وجبت لها الجنة وهذه الجنازة أثنيتم عليها شرا فقلت وجبت لها النار ، أنتم شهداء الله فى الأرض .

فاذا كان الرب قد جعلهم شهداء لم يشهدوا بباطل ، فاذا شهدوا أن الله أمر بشئ أمر به ، واذا شهدوا أن الله نهى عن شئ فقد نهى عنه .. وقال تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا) ...

والشافعى رضى الله عنه لما جرد الكلام فى أصول الفقه ، احتج بهذه الآية على الاجماع .

والمقصود هنا أن الرسول بين جميع الدين بالكتاب والسنة ، وأن الاجماع ، اجماع الأمة حق ، فانها لا تجتمع على ضلالة ، وكذلك القياس الصحيح حق يوافق الكتاب والسنة .

ويقرر ابن تيمية انه لا يوجد قط مسألة مجمع عليها إلا وفيها بيان من الرسول ، ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس .

كما عدد بعض المسائل التى ظن بعض الناس ان فيها اجماع بلا نص ، ثم أخذ يردها الى النصوص من الكتاب أو السنة مقرراً انه لا يوجد مسألة يتفق الاجماع عليها إلا وفيها نص .

(معارج الوصول – باختصار – ص ١٩١ – ٢١١ مجموعة الرسائل الكبرى حـ١) =

التعريف بعض الحنابلة والمالكية – بأنه اتفاق صحـــابة النبي ، وفي رأي الحلي ومذهب الشيعة أن اتفاق الأمة لايتضمن في حد ذاته دليلا مقبـــولا للحقيقة(١٩٥) . والواقع أن الأمة إذا تجـردت من الوحي ومن الإمامة ، فانه يستساغ منطقياً أن تتفق على خطأ . فلا يتصور الإجماع إلا في ظل عصمـة النبي أو الإمام ويكون تعريفه أنه اتفاق بالإجماع حول الإمام المعصوم . وهذا هو رأي ابن تيمية . فالإجماع هو اتفاق الصحابة الذين يؤمنون بأفكار متطابقة على موضوع فقهي أو على واقعة ، وذلك على أساس ان النبي كان قد أبدى وجهة نظره الشخصية في هذا الموضوع . وهو بالتالي يعـبر عن وحـدة مبدأ السلف ووحدة عملهم وهم يعملون في تفاهم متبادل على الأخذ بتعاليم النبي او بوضعها موضع التنفيذ ، ويكاد الإجماع أن يكون مرادفاً « للجماعة » .

وهكذا توصل ابن تيمية ، سيراً وراء منهجه ، إلى وصف الاجمـــاع بالعصمة التي توصف بها السنة . بل إنه من العسير في نظره التميـيز بين سنة الراشدين وبين اجماع الصحابة ذاته . ويستخدم في وصف الاجمـــاع لفظ العصمة التي يقتصر إطلاقها في العادة على الأنبياء والأئمة(١٩٦) . أما أي شكل آخر من أشكال الاجماع فليس من الضروري أن يكون معصوماً وبناء على ذلك فإن اتفاق كبار الأئمة الأربعة لايعتبر من حيث التعريف إجمـــاعا

= وللقارئ بعد ذلك إن يحكم على آراء لاووست ، اذ كيف سمح لنفسه بالربط بين ابن حزم الذي ينكر القياس ، والشيعة القائلين بعصمة الأئمة ، وابن تيمية الذي يرد العصمة الى علماء الأمة إذا أجمعوا على مسألة من المسائل ؟!! فيقرر ان الله تعالى عصم أمة محمد صلى الله عليه وسلم أن تجتمع على ضلالة ، وجعل فيها من تقوم به الحجة الى يوم القيامة ، ولهذا كان إجماعهم حجة ، كما كان الكتاب والسنة حجة .

معصوما(١٩٧) . فاذا تعرض قرار جماعي منهم لمعارضة فقيه سابق عليهم (سفيان الثوري او الأوزاعي او الليث بن سعد .. الخ) أي أي مجتهد آخر فانه يجب الرجوع إلى الكتاب والسنة لاتباع الرأي الذي يبدو اقوى دليلا . وقد يتعارض مع الاجماع « اتفاق » العلماء في عصر من العصور .

لقد كان من العسير إجراء نقد أقوى لفكرة الشافعي التي تعرف الاجماع(١٩٨) بأنه اتفاق العلماء في عصر معين على نظام قانوني معين . وهذه الفكرة التي صاغها والجويني والغزالي ، كانت مقبولة في عصر ابن تيمية من جانب بعض الفقهاء المالكية وحتى في أوساط الحنابلة ، ويلاحظ أن الحنبلي ابن حبيب وهو في عصر تال لعصر ابن تيمية ، كان يأخذ بهذا التعريف القديم للاجماع ، وأن كلا من المالكي القرافي والحنبلي موفق الدين كانا يميلان بوضوح نحو التسليم بتفضيل اجماع معاصريهما(١٩٩) .

وبعد تعريف اجماع الأمة على هذا النحو ، يكون الإجماع في آن واحد واقعاً وحقيقة (حق)(٢٠٠) . ويدعمه ابن تيمية بحجج مماثلة للحجج التي يستخدمها علم الأصول عند أهل السنة . فالأمة في الواقع لاتتفق على خطأ . ولكن هذا التبرير مشروط بشرط . فلاشك أن المسلمين — كما أكده الله في القرآن والرسول في السنة — هم خير أمة أخرجت للناس بشرط «أن يأمروا بالمعروف وينهوا عن المنكر» . وترتكز صحة اجماعهم على رسالة أخلاقية (أ)

(أ) هذا تبسيط مخل ، فان المسئولية التي نيطت بالأمة الاسلامية أعم وأعمق من مجرد رسالة أخلاقية كما ظن المؤلف .

وسنجتزئ بعض أوصاف هذه الأمة ورسالتها من كلمات شيخ الاسلام .

جاء في الوصية الكبرى ما يلي : —

=

لأن الأمة ، شأنها شأن الفرد ، معرضة للضلال ، وعندئذ لا يكون لإجماعهـا

= فان الله بعث محمداً صلى الله عليه وسلم بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيداً ، وأنزل عليه الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه ، وأكمل له ولأمته الدين وأتم عليهم النعمة ، وجعلهم خير أمة أخرجت للناس ، فهم يوفون سبعين أمة هم خيرها وأكرمها على الله ، وجعلهم أمة وسطا أى عدلا وخيارا ، ولذلك جعلهم شهداء على الناس وهداهم لما بعث به رسله جميعهم من الدين الذى شرعه لجميع خلقه ، ثم خصهم بعد ذلك بما ميزهم به وفضلهم من الشرعة والمنهاج الذى جعله لهم .

فالأولى : مثل أصول الايمان وأعلاها وأفضلها هو التوحيد ، وهو شهادة أن لا إله إلا الله ومثل الايمان بجميع كتب الله ورسله ... ومثل الإيمان باليوم الآخر وما فيه من الثواب والعقاب ومثل أصول الشرائع من أمره بعبادته وحده لا شريك له ، وأمره ببر الوالدين وصلة الأرحام والوفاء بالعهود والعدل فى المقال ، وتوفية الميزان والمكيال ، وإعطاء السائل والمحروم وتحريم قتل النفس بغير الحق .. مع ما يدخل فى التوحيد من اخلاص الدين لله ، والتوكل على الله ، . والرجاء لرحمة الله ، والخوف من الله ، والصبر لحكم الله ، والقيام لأمر الله ، وأن يكون الله ورسوله أحب الى العبد من أهله وماله والناس أجمعين ، الى غير ذلك من أصول الايمان التى أنزل الله ذكرها فى مواضع من القرآن ، كالسور المكية وبعض المدنية .

وأما الثانى :

فما أنزله الله فى السور المدنية من شرائع دينية وما سنه الرسول صلى الله عليه وسلم لأمته ، فان الله سبحانه أنزل عليه الكتاب والحكمة — أى السنة — وامتن على المؤمنين بذلك .

وهذه الشرائع التى هدى الله بها هذا النبى وأمته ، مثل الوجهة والمنسك والمنهاج ، وذلك مثل الصلوات الخمس فى أوقاتها بهذا العدد .. ومثل فرائض الزكاة ، وصيام شهر رمضان ، وحج البيت الحرام ، والحدود التى حدها لهم فى المناكح والمواريث والعقوبات والمبايعات ، ومثل السنن التى سنها لهم من الأعياد والجمعات والجماعات .. وما سنه لهم فى العادات مثل المطاعم والملابس والولادة والموت ، ونحو ذلك من السنن والآداب والأحكام التى هى حكم الله ورسوله بينهم فى الدماء والأموال والأبضاع والأعراض والمنافع والابشار ..

(باختصار : الوصية الكبرى) ص ٢٦٩ — ٢٧٣ مجموعة الرسائل الكبرى ح١)

أدنى قيمة قانونية . ومن هذا يخلص ابن تيمية الى أنه استناداً الى المنطق ، ينبغي ان نفضل على هذا النوع من الاجماع الخاطىء الأحاديث الصحيحة المنسوبة الي النبي ، حتى ولو كانت منقولة عن شخص واحد (أخبار آحاد). وهنا نصل الى علاقة النص بالاجماع . فكل اجماع يفترض وجود نص ، بينما ليس من الواجب شرعا أن يكون كل نص موضع اجماع . وكان هذا الرأى هو رأى الطبرى الذى كان يسلم بشرعية القياس . وكان يقول مع فقهاء آخرين إن أى إجماع يجب أن يستند إلى نص مرفوع إلى محمد[٢٠١] حتى يكون صالحاً للأخذ به .

ومع ذلك فان ابن تيمية يتمسك بفكرة أكثر منهجية . فقد ناقش بنفسه فى « كتاب الإجماع » – الذى لم ينشر بعد – الحالات التى اكد فيها ابن حزم[٢٠٢] انه لم يحدث فيها اجماع من جانب الصحابة . وقرر انه يستحيل وجود التناقض بين القرآن والسنة من جهة ، وبين الإجماع من جهة اخرى وكذلك بين الاجماع وبين القياس الصحيح . و يكرر بلا ملل أن هذه الأمور لاتعدو أن تكون مظاهر متنوعة ولا مفر منها لحقيقة واحدة .

ويترتب على هذه الاعتبارات نتيجة أصولية هامة . ففى عصر ابن تيمية كان القرآن والسنة الأساسين النظريين للتشريع الإسلامى . وكان الإجماع هو الأساس العقدى للشريعة ، وظل فى نظر التشريع أحد عوامل التطور . ولقد استندت إليه استناداً كاملا بعض الأحكام أو الرخص الفقهية التي تتمتع بأهمية خاصة مثل ضرورة الخلافة وشرعية تقديس(أ) الأولياء[٢٠٣] .

(أ) شرعية تقديس الأولياء ؟!
لم يقل ابن تيمية بهذا ولا يحق للاووست الاستناد الى مراجع ثانوية كدوائر المعارف

وكان الرأى السائد فى ترتيب الأدلة ممثلا فى الفقرة التالية لموفق الدين بن قدامة التى استلهمها مباشرة من المستصفى للغزالى الذى اقتدى به صفى الدين البغدادى « نبدأ بالنظر فى الاجماع . فاذا وجدنا إجماعا فى الرأى على موضوع فلا داعى للبحث عن دليل آخر . وإذا لاحظنا تناقضا بين نص من القرآن او السنة ، وبين الاجماع ، نستنتج من ذلك أن يكون النص قد نسخ او قد فسر تفسيراً مجازياً . لأن الإجماع فى الواقع دليل قطعى لايحتمل النسخ او التأويل . » ويؤكد ايضاً » ان الاجماع يسبق جميع الأدلة الشرعية الأخرى باعتباره دليلا قطعياً ونظراً لعصمته ولأنه فى جوهره بمنأى عن أى نسخ او تأويل » . ولا ينتقل المجتهد إلى النظر فى القرآن والسنة المنقولة بالتواتر إلا بعد أن يكون قد درس الاجماع ، حيث أنه لا ينبغى أن يحدث تناقض بين الأدلة القطعية apodictiques . فاذا حدث ووجد التناقض بينها فمعنى ذلك أن أحد هذه الأدلة قد تعرض للنسخ .بعد الدراسة الأولى السابقة تأتى دراسة الروايات المنقولة عن راو واحد (أخبار آحاد) . وأخيراً يلجأ المجتهد إلى القياس الذى يستخدم استخداماً محدوداً ومشوباً بالحذر .

ولقد ثار ابن تيمية على هذا الإتجاه . ونادى باعادة الاحتكام إلى القرآن والسنة باعتبارهما أصح مصادر التشريع . وتمكن بذلك من التهوين من قيمة الإجماع ومن هيمنته ، وأن يخضع للنقد والمراجعة مختلف النقاط التى أنشأها وأن يبحث فى مجالات أخرى عن عوامل لتطوير الشريعة مثل القياس ومثل المصلحة .

٥ ـ القياس

والقياس أيضاً حقيقة شرعية فى مقام « الإجماع » . وهـــو يستند إلى القرآن . فلقد أرسل الله الأنبياء وجعلهم رسلا للعــدل وأنزل معهم الكتاب والميزان . ولفظ « الميزان » هذا قد أتاح لابن تيمية أن يثبت شرعية القياس فى مواجهة الشريعة « لأن الميزان يعبر فى آن واحد عن العدل وعمـــا يمكن الناس من التعرف عليه »(٢٠٥) ومـع ذلك فانه ينبغى إتخـاذ موقف وسط فى هذا الموضوع بين الذين ينكرون شرعية القيـــاس وبين الذين يطالبون باستخدامه بطريقة شبه معتدلة . « ينبغى أيضاً معارضة حجـة من ينكرون القياس — وهم المعتزلة فى بغداد والظاهرية ويتبعهم عدد كبير من أهل الحديث والصوفيين — لكن كثيراً من أهل الرأى أسـرف فيـه حتى استعمله قبـل البحث عن النص وحتى رد به النصوص »(٢٠٦) .

وتعرض قضيـة القيـاس فى نفس صـورة الإجماع . فمن المقـرر أنه لا يستساغ نظريا أن يحدث أدنى تناقض بين « النقل الصريح » وبين « العقـل الصحيح » . وبهذا الشرط وحده أمكن الإفلات من معارضة الحـلى الذى يلوم على أهل السنة إيمانهم بضرورة الأخذ بالقياس ، مخالفين فى ذلك نهى الصحابة القاطع ، وأنهم أدخلوا على الإسلام عن هذا الطريق أفكاراً بدعية، بل إنهم اصطنعوا أربعة مذاهب فقهية لم يعرفها الإسلام فى عصره الأول(٢٠٧)

هل معنى ذلك أن معرفة القياس ترجع إلى « إلهام » ذاتى أو حدسى ؟ لا يؤيد ابن تيمية هذا التفسير وإنما يعتمد على تعريف أرسطوطاليس للقياس المنطقى . فمهمة القياس هى الجمع بين أمور متشابهة (قياس طردى) أوالتفرقة

بين أمور مختلفة (قياس عكسى) تماما كما فعل الله ورسوله بطريقة المطابقة التى وضعت للتفرقة بين مجالى العمل الخلاق والعمل التشريعى (خلق وأمر)[٢٠٨] . وهناك تعاريف أخرى توثق الصلة بين ابن تيمية وبين منطق الغزالى وابن سينا لترتبط بأورجانون أرسطو ، مضمونها أن البحث عن أمر جامع يقوم بالفعل على جوهر القياس الذى تنحصر مهمته فى « اسناد حكم إيجابى أو سلبى لحالة معينة على حالة أخرى بناء على رابطة موجودة بينها[٢٠٩] » . وقد ينطوى « الأمر الجامع » على مجرد « قياس شبه » ، أو على علامة ملازمة للشىء المقصود (قياس دلالة) ، أو على « علة » تتعلق بطبيعة الشىء او الفعل الذاتية . والقياس المبنى على مبدأ العلية هو من حيث المنطق اكثر حسما واكثر قوة ، ويكون هدف الفقيه دائماً هو استبدال قياس الشبه بقياس علی[٢١٠] .

وهنا يتجلى الدور المزدوج للقياس وتتضح قيمته . فله اولا دور دفاعي ثم إنه يشارك تدريجياً فى تنظيم مبادىء الإسلام تنظيماً علمياً متكاملا . ونظراً لأن القرآن والسنة قد عرضا جملة المبادىء العامة التى تتضمنها الشريعة فيكون الهدف من القياس هو تطبيق هذه المبادىء على الحالات الفردية التى لاحصر لها (تحقيق المناط) — هذا ويستحيل على القياس ان يترك عنصراً مجافياً للعقل فى اى موضع من الشريعة برغم إتساعها ، وحتى فى مجال « الحدود » والكفارات ، وهذا مما يخالف راى الحنفية . والقياس بعد ذلك مبدأ للكشف التشريعى . فالقضية التى يطرحها على الأصولى هي البحث عن « الأمر الجامع » moyen terme . وقد يتضح السبب المفسر بتصريح مباشر من الله ، ولكن الأغلب انه لايتجلى إلا بعد الإلتجاء إلى التجربة

وإلى التحليل وإلى الاستقراء . أما فكرة المنطق الشكلى الصرف فانها غريبة تماما عن فكر ابن تيمية إذ يبدو أن فكره ذو إتجاه أرسطاطاليسى أكثر من غيره من علماء الكلام . وتزداد نزعته (أ) الأرسطاطاليسية عندما يتطلب الموقف تقدير قيمة القياس . ويقول الغزالى إنه فى أغلب الأحيان يكتفى الفقهاء بقياس بسيط دون أن يحاولوا التوصل إلى الرابطة العلية . ونظراً لعدم توافر اليقين فى أسلوب الفقهاء فى البحث فان قياسهم لا يعتبر دليلا أكيداً وهذا فى الحقيقة ليست له أهمية كبيرة حيث إن الفقه الذى يتركز اساساً على جهد المجتهد لتحسين الظروف الإجتماعية ، يكتفى بالإحتمال والترجيح ولا يكون اليقين المطلق ضرورياً إلا فى مجال العقيدة وحدها . وينتهى ابن تيمية بمطابقة قياس الفقهاء وقياس الفلاسفة . فالقياس الفقهى يبنى المعرفة على النظام الطبيعى للأسباب ، وذلك بالاجتهاد فى التفكير « كما تفكر الطبيعة » والنفاذ إلى أعماق الأشياء . ولهذا فانه يوضح العلية التى ارادها الله ووضعها فى الكون[٢١١] . ولا تستغنى عقيدة ابن تيمية عن منهجه الأصولى كما لم تستغن نظرياته فى الغيبيات عن منطق ارسطو .

٦ ـ المصلحة

إن عامل مواءمة الشريعة او تطويرها ينفرد بمبدا المصلحة العامة (المصالح المرسلة ، الاستصلاح) . ويقصد بالمصلحة المنهج الأصولى الذى

(ا) ألقى المؤلف هنا الكلام على عواهنة ، ونظن اننا لن نحتاج بعد المقدمة التى شرحنا فيها معارضة ابن تيمية لفلسفة أرسطو ومنطقه ، الى تكرار الحديث ثانية (تنظر المقدمة بالجزء الأول)

يطالب المجتهد بالنظر إلى اى نظام قانوني ينظم تصرفات معينة على انه رهين « بالمنافع » أو « المضار » التى تترتب على هـذه التصرفات . غـير أن هـذا المصدر القانونى غير مقبول بالإجماع من جانب الفقهاء ، فهو — كما هو معروف — من خاصية المذهب المالكي ، إلا أن بعض المالكية يمتنعـون عن استخدامه بالصورة المطلوبة ويعتبر القرافى — وهو أحد معاصرى ابن تيمية واصغر منه سنا وتوفى عام ٦٨٤ — خير مثل للفقهاء المالكية الذين تأثروا بمذهب الشافعى وبمنطق فخر الدين الرازى . فهو يدافع عن مذهبـه بالعبارات التالية ضد الخصوصيات التي ينسبونها إليه[٢١٢] : « يقال إن المذهب المالكي يولى عناية خاصة للعرف (العادات) و « المصلحة المرسلة » و « الذرائع » . والحقيقة غير ذلك . فالعرف مقبول إلي حد ما فى المذاهب المختلفة . وكذلك المصلحة ، غير أن كثيراً من الفقهاء من غير المالكية ينكرونها ، برغم أنهم فى الحقيقة يلجئون بصفة دائمة إلى وسائل للاستدلال تتفق تماما مع تقدير المصلحة ، مثل مبدأ « المناسبة ، وذلك بغض النظـر عن أى إعتبار يتعلق بالنصوص . بل إن المذهب المالكي ينظم استخدام المصلحة باشتراطه شاهد نصي فى كل مرة . وأخيراً تنقسم الذرائع إلى ثلاثة أقسام : القسم المقبول بالإجماع ، والقسم المنسوخ ، والقسم الذى لا يزال موضع مناقشة مثل البيع الآجل . ويرى المالكية بخلاف المذاهب الأخرى ، أن ذرائع القسم الثالث هي كل نظام يؤدى بدوره إلى نتائج محرمة . وينبغى أن ننوه هنا إلى أن الوسائل تتوفر بمقدار ما تتوافر الأهداف وأنه يجب أن « نفتح الوسائل » « عندما يكون الهدف منها عمـل واجب » . وكان ابن تيمية أقرب إلى المذهب المالكي البدائي من القرافى ذاته سواء فى فكرته النظرية عن المصلحة أو فى إستخدامه لها .

فهو أولا يضم تحت إسم المصلحة عديداً من أشكال التقويم القانونى التى يضعها فقهاء الشريعة تحت عناوين مختلفة . ويقول(٢١٣) « فالفقهاء يسمونها المصالح المرسلة ، ومنهم من يسميها الرأى ، و بعضهم يقرب إليها الإستحسان وقريب منها ذوق الصوفية ووجدهم وإلهاماتهم . فان حاصلها أنهم يجدون فى القول والعمل مصلحة فى قلوبهم و أبدانهم ويذوقون طعم ثمرته ، وهذه مصلحة . لكن بعض الناس يخص المصالح المرسلة بحفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان ... فمن قصر المصالح على العقوبات التى فيها دفع الفساد عن تلك الأحوال ليحفظ الجسم فقط فقد قصر .. بل المصالح المرسلة فى جلب المنافع ودفع المضار ... وجلب المنفعة يكون فى الدنيا والدين . ففى الدنيا كالمعاملات والأعمال التى يقال فيها مصلحة للخلق من غير حظر شرعى ، وفى الدين ككثيرمن المعارف والأحوال والعبادات والزهادات التى يقال فيها مصلحة للانسان من غير منع شرعى ... والقول الجامع أن الشريعة لاتهمل مصلحة قط ، بل الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتم النعمة ، فما من شىء يقرب إلى الجنة إلا وقد حدثنا به النبى صلى الله عليه وسلم . وتركنا على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعده إلا هالك . ولكن ما اعتقده العقل مصلحة ، وإن كان الشرع لم يرد به ، فأحد أمرين لازم له ، إما أن الشرع دل عليه من حيث لا يعلم هذا الناظر أو أنه ليس مصلحة ، أو اعتقد مصلحة لأن المصلحة هي المنفعة الحاصلة أو الغالبة . وكثيراً مايتوهم الناس أن الشىء ينفع فى الدين والدنيا ويكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرة ، كمانال تعالى فى الخمر والميسر(٢١٤)« قل فيهما إثم كبيرومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما » ويختتم ابن تيمية حديثه قائلا : « إننا أمام فصل عظيم ينبغى الاهتمام به فان من جهته حصل فى الدين اضطراب عظيم ، وكثير من الأمراء

والعلماء والعباد رأوا مصالح فاستعملوها بناء على هذا الأصل، وقد يكون منها ما هو محظور فى الشرع ولم يعلموه».

وينبغى تقريب هذه المبادىء العامة من قاعدة مشابهة ومقررة فى «الفتاوى» فى عرض نظرية العقود(٢١٥)، إذ يفرق ابن تيمية بين مجالين لنشاط الإنسان. فالإنسان أولا ملزم بعدد من العبادات تعتبر أساساً لعلاقته بالله وهدفها هو التقرب إلى الله. مثل الصلاة والصوم والحج والأموال الموقوفة ... الخ. ويجب فى هذا المجال ألا يكون مشروعا فى نظرنا سوى العبادات التى عينها الله وحددها تحديداً دقيقاً فى شريعته. والمبدأ الواجب مراعاته فى هذا الموضوع هو موقف التحفظ والتوقف الحذر. فمثلا حالة الإنشاد الروحى(٢١٦)(السماع) عند الصوفية. فهذا السماع لايحقق للنفس أى نفع حقيقى بل على العكس إنه مصدر ضرر بالغ (مفسدة)، إنه من النفس كالخمر من الجسم فهو كالخمر يحقق المتعة والسكر، وهو أكبر ضرراً من الخمر لأنه يصد عن الصلاة ويوقع العداوة والبغضاء، ويهىء النفس للاحوال الشيطانية. ويتعين أن نبحث فى الشريعة وفى المصلحة عما يثبت شرعية كل عبادة قد تبدو فى شكلها الجديد أنها مبتدعة، وذلك قبل أن نحرمها أو نقاومها.

والإنسان بعد ذلك ملزم بطبيعته ببعض الأعمال التي تنطوى على العرف والعادات(٢١٧). ويظهر فى هذا المجال كل ماهو ضرورى للحياة الفردية والإجتماعية، مثل المأكل والمشرب والهبات والزواج والبيع والعقود الإقتصادية والتنظيم السياسى والإدارى ... الخ. والمبدأ هنا ليس «التوقف» وإنما «العفو» أى الموقف النابع من الإباحة الشاملة. فيجب اعتبار كل هذه الأمور

مشروعة وينبغي عدم تحريم شيء إلا ما ورد في شأنه تحريم صريح وقطعي[٢١٨].

ولكن الحدود التي تميز هذين المجالين ليس من اليسير تحديدها. فهناك من العبادات مثل الصدقة والجهاد .. الخ ، ما يتداخل بعمق في حياة الإنسان اليومية ، كما أن النظام الأخلاقي الاجتماعي في الإسلام يخضع لمبادىء شرعية صريحة ، كل هذا جعل ابن تيمية يسلم في كثير من الأحيان بأن عنصر المصلحة يلعب دوراً كبيراً في كل من مجال العبادات ومجال العادات . ونجد هنا أيضاً إمكانيات جديدة لاثراء مذهب ابن تيمية ، ولاسيما إذا لاحظنا أن مبدأ « الحل (أ) الوسط » يسمح بعدم رفض أية « بدعة » جديدة رفضاً مسبقاً ، وإنما يدعو إلى العمل على تهذيبها بالتوفيق بينها وبين مبادىء الشريعة العامة . وهكذا نرى ابن تيمية رغم تشدده في نقاط معينة في العقيدة والأخلاق ، يصل إلى درجة كبيرة من المرونة في فكرته عن « البدعة ». وهو يستخدم العرف استخداما رحباً ، حيث ينادي بالاعتماد عليه في تحديد مدلول العبارات التي لم يحددها فقه اللغة أو الشريعة . أما « الضرورة » فقد أتاحت له نظرياً توسيع مدلول « الرخصة » الشرعية ، وأن ينظم الجهد المطلوب من كل فرد بحسب قدرة هذا الفرد بمفهومها الواسع . وأما « الذريعة » فبقدر ما هي وسيلة للتحريم ، قد تضمنت إمكان توسيع مدلول التحليل والالتزام . وكان ابن تيمية يستخدم على الدوام المبدأ الشرعي الذي بمقتضاه « كل ما هو لازم للواجب فهو واجب » .

(أ) الحل الوسط ؟! لقد كان عدوا لدودا لكل البدع ويدهشنا هذا الفهم الخاطئ من لاووست

ولقد خضعت الواجبات والرخص والمحرمات للتفضيل استناداً إلى المصلحة. والواقع أننا نجد فى مذهب ابن تيمية روح التصنيف الذى وضعه موفق الدين وصفى الدين البغدادى(٢١٩). وهو كالآتى: « النظم القانونية التى تستند إلى المصلحة تعتبر « ضرورية » مثل ضرورة ضرب عنق الكافر الذى يضل غيره، وضرورة توقيع العقوبة على البدعى لحفظ الدين، وتوقيع القصاص للمحافظة على أمن الأفراد، وعقاب السكران لحفظ العقل والزانى لحفظ النسل، وقطع يد السارق لحماية الأموال. وقد تكون « حاجية » مثل أن يؤذن للوصى بأن يتزوج بنتاً غير بالغة حتى يقدم لها قدراً مناسباً من المال قد يضيع عليها بغير هذا الزواج وقد تكون لها دور « التحسين »، مثل حاجة المرأة لولى، لكي تتزوج لأنه لا يليق بها أن تبرم بنفسها عقد الزواج حتى لاتبدو كأنها هي الراغبة فى الزواج فتستحق اللوم ». يدل هذا الاستخدام الواسع للمصلحة على سعة المضمون الموضوعي لمذهب ابن تيمية(٢٢٠).

هوامش المؤلف : في القسم الاول

(١) سوف تتجنب التعرض لقضية أدلة وجود الله التى قدم فيها ابن تيمية أفكاراً خاصة لأنها لا تتصل بموضوعنا بصفة مباشرة . والواقع أن ابن تيمية يركز على دليلين : أن وجـود الله ثابت بالفطرة (أ) وبعمومية إيماننا به الفطرة بمجموعة الرسائل الـكبرى ج ٢ ص ٣٢١/ ٣٣٤ والدليل الثانى آيات الله فى الـكون . إن الله موجود (ب) فى كل الـكون ، والوجود كله يؤكد وجود الخلاق . وتذكرنا هذه الفكرة بالتجلى عند السالمية ويبدو أن ابن تيمية قد اقتبسها منهم . ولقد تناولها من بعده بالتعميق ابن القيم الجوزية . كما يلجأ ابن تيمية أيضا إلى طريقة الاستدلال لإثبات وجود الله ولـكنه يعتبر أدلتها ثانوية . غير أنه ينتقد بشدة دليل ابن سينا المنطقى الذى يعتمد على التفرقة بين الماهية والوجود ، بمعنى أن ماهية الله تستوجب وجوده بينما الوجود فى مجال العلم المخلوق هو عرض يضاف إلى الماهية . فيرد ابن تيمية على هذه الحجة بأن الماهية فـكرة مجردة ولايجوز الانتقال من الذاتى إلى الموضوعى الخارجى .

(٢) هو ذاته يؤكد ذلك . بمجموعة الرسائل الـكبرى ج ١ ص ٣١٨ .

(٣) ونحيل بصفة نهائية إلى قائمة المراجع التى أعدها د. ب. ماكدونالد بدائرة المعارف الإسلامية ج ١ ص ٣٠٤ - ٣١٤ . ونضيف إليها ماسنيون فى (الحـــلاج الشهيد الصوفى فى الإسلام) Alhallag , martyr mystique de l'Islam باريس ١٩٢٢ ص ٦٣٥-٦٦٤ ا. ج. ونسنك The mus lim creed A. I. wensincck, كامبردج ١٩٣٢ و مدكور مكانة الفارابى فى المدرسة الفلسفية الإسلامية La Place dal - farabi dans lécole Phi losophique mus ulmane مارس ١٩٣٤ ، و H. Laoust فى quelques opinions sur la théodicée d'Ibn Taymia (آراء فى عقيدة ابن تيمية uasrero المجلد الثالث ص ٤٣١ القاهرة ١٩٣٧ .

(٤) يحتمى ابن تيمية دائما وراء هذه الصيغة « بما وصف به نفسه و بما وصفه به رسوله » العقيدة الواسطية ص ٧ وما يليها .

(٥) تفسير سورة الإخلاص - الذى ألفه قبل المنهاج - ج ١ ص ١٩٥ فى منتصف الصفحة.

(٦) ماسنيون فى (الحلاج) ص ٦٤٠ . ونجد هذه الفكرة فى جميع مؤلفات ابن تيمية ولا سيما فى القاعدة المراكشية ، مخطوط ببرلين .

(٧) انظر العقيدة الحموية فى مجموعة الرسائل الكبرى ج١ ص٤٥٦ والمنهاج ج١ ص٢٤١.

(٨) ومن هنا كان الخطأ فى عقيدة الفلاسفة التى تعتمد على إثبات مجمل و نفى مفصل ويعارضها ابن تيمية بالصيغة السنية نفى مجمل و إثبات مفصل . القاعدة المراكشية .

(٩) وهو ما زال هنا أيضا فى الإطار السنى الأصيل ، فلقد حرص الغزالى فى الاقتصاد فى الاعتقاد على إقامة مذهب يوفق به بين حرفية الحشوية وبين التأويل المجازى للباطنية .وهما حدان لا يمثلان مذهبا معينا بقدر ما هما أسلوبان مختلفان فى المنهج. فى تحليل مصطلح الحشوية انظر منهاج السنة ج ١ ص ٢٤١ : وليس معناها عكس الباطنية أو مرادف للمشبهة .

(١٠) ولقد خصص ابن تيمية رسالة لتفسير آية العرش هى الرسالة العرشية . وموقفه هو موقف مالك . مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٣١ — ٣٢ و ٣٤ .

(١١) الواسطية ص ٢٠

(١٢) الواسطية ص ٢٢ . المنهاج ج ١ ص ٢١٥

(١٣) عاش جهم بن صفوان فى خراسان ويقال إن أصله من ترمذ . وكان مذهبه معروفا بين علماء الشرق أكثر من علماء الحجاز وسوريا والعراق . ويعتبر عبد الله بن المبارك من أحسن العلماء الدارسين لهذا المذهب مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ١٣٧ وبخاصة ص ١٤٢ . ويبدو أن ابن تيمية استخدم عددا كبيرا من الردود التى كتبت ضد الجهمية وكثيرا ما يقتبس من ردود ابن حنبل والحكم بن معبد عليهم . الإخلاص ص ٦ .

(١٤) وحتى الغزالى نفسه — برغم ثورته على الفلاسفة — فانه قدم مذهبا فلسفيا عن وحدانية الله . انظر ملاحظات مدكور عن عقيدته فى : (مكانة الفارابى فى الفلسفة الإسلامية) باريس ١٩٣٤ ص ٥٨ — ٧٢ .

(١٥) العقيدة الواسطية ص ٨ — ١٦ .

(١٦) لهذا وقع اضطهاد ابن حنبل مع بداية ظهور بدعة القرامطة . الاخلاص ص ٦١

(١٧) والعكس أيضا صحيح : فكل مشبه معطل بطريقته الخاصة لأنه بمقارنته الله بمخلوقاته يجرده من صفات الكمال . مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٤٢٨ . وهناك نقد أصولى ، ينطلق من التعطيل وينتهى بالتأويل ، غير أن هذه التفسيرات المجازية قد أفسدت أغلب بحوث العقيدة فى علم الكلام . مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ص ٤٢٦ . وتستغل الصيغة التالية لتقريب مذهب المعتزلة مشبهة فى الصفات ومعطله فى الأفعال مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٣٥٧

(١٨) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ١١٦ .

(١٩) فى المعنى الأول انظر جواب أهل الإيمان ص ١٠٤ . وفى المعنى الثانى انظر العقيدة الاصفهانية .

(٢٠) كتاب النبوات ص ٤٩ :

(٢١) انظر فى هذا الشأن ملاحظات ماسنيون فى (الحلاج) ص ٦٤٤ الى ٦٥٥ .

(٢٢) المنهاج ج ١ ض ٢٢٩

(٢٣) ماكدونالد : ائرة المعارف الإسلامية ج ٢ ض ٨١٩

(٢٤) انظر ماسنيون بدائرة المعارف الإسلامية ج ٣ ض ١١٩ . وفى موضوع المذهب الصوفى تجلى الله فى مخلوقاته انظر نكولسون فى (دراسات فى الصوفية الإسلامية) studies in islamic mysticism ض ٩٠ و٩٨ ، وماسنيون بدائرة المعارف الإسلامية ج ٤ ض ٧١٧ .

(٢٥) استند ابن تيمية هنا فى معارضة السالمية على الحجج التى استخدمتها مدرسة الأشاعرة . مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ض ١٧١ .

(٢٦) وهو يوجه نفس النقد إلى سابقيه كلما أثيرت قضية علاقات الوحدانية والتعدد أصول ، قرآن ، إيمان ... الخ . والخطأ المبدئى هو دائما الاعتقاد أن الوحدة يجب أن تستبعد التعدد والتسلسل : الفرقان فى مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٤١

(٢٧) ولو لمجرد رأى فى التفسير : فالله يستخدم أحيانا فى حديثه فى القــرآن ضمير المتكلمين الجمع (أنا ونحن) . مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٣٤ .

(٢٨) ونشأت عن ذلك هذه الصيغة « الذات كالصفات » أى أن الحديث عن الصفات هو حديث عن الذات . فالتسليم بأنه يمكن إدراك صفة واحدة من الصفات يفترض قدرتنا على إدراك الذات الإلهية (الكلام فى الصفات نوع من الكلام فى الذات) . مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ض ٤٤٠ و ٤٦٥ . وجدير بالتنويه أن ابن تيمية يتبع مذهب المعتزلة فى علاقة الذات والصفات مجموعة الرسائل الـكبرى ج ١ ص ٤٤٠ وبخاصة ص ٤٦٥ .

تعليق : كيف استباح لاووست إصدار هذا الحـكم الخاطىء فشبه ابن تيمية بالمعتزلة وهما على طرفى نقيض ؟ !

(٢٩) ماسنيون فى (الحلاج) ص ٤٦٩ — ٦٥٠ والمنهاج ج ١ ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧

(٣٠) المنهاج ج ١ ص ٢٣٥. مثل الحب والغضب هل يرجعان إلى الإرادة أم على العكس إلى صفات نوعية ؟ مجموعة الرسائل الـكبرى ج ١ ص ٣١٩

(٣١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٣٨ وما بعدها . وهى نفس الفكرة التى عبر عنها بطريقة مختلفة قليلا عندما قصد « تنزيه ذات الله مع عدم تفريغ مضمونها » (تنزية بلا تعطيل) . وهذا التنزيه ـ كما يفهه الحلى — يبدو أمام منطق ابن تيميه الأرسطوطاليسى كأنه إضعاف للحقيقة . المنهاج ج ٢ ص ٢٥٧ .

(٣٢) مجموعة الرسائل الـكبرى ج١ ص ٣٣٠ — ٣٣١ . الفتاوى ج١ص١٨٣ .

(٣٣) عن مدلول هاتين العبارتين عند السالمية انظر ماسنيون massignon بدائرة المعارف الإسلامية ج ٣ ص ١١٩

(٣٤) فـكرة التفاضـل فى الله ذاته قدمتها وطورتها الفلسفة . انظر فى هذا الشأن مذكور فى « الفارابى » المشار اليه ص ٨٨ وما يليها وبخاصة كتاب ابن تيمية « كتاب جواب أهل الإيمان » ص ١ ـ ٦٥ .

(٣٥) ويرفض ابن تيمية أيضا التفرقة بين الصفات المعلومة عن طريق الأثر (خبرية) وبين الصفات المعروفة عن طريق العقل (عقليــة) . وفى ذلك يعارض مذهب الرازى والأصفهانى اللذين أثبتا بالعقل وجود صفات الحيــاة والقوة والعلم والإرادة فى الله وقالا إن الأثر ليس فيه غير الدليل على وجود السمع والبصر والكلام . العقيدة الأصفهانية ص ٧ و ٨ . المنهاج ج ١ ص ٩٨ و ٢٠٤ و ٢٤٧ .

(٣٦) ماسنيون massignon فى (الحلاج) hallag المشار اليه ص ٦٤٧ قارنه بالمنهاج ج ٢ ص ٢٩ .

(٣٧) المنهاج ج ٢ ص ٢٩ . والعقيدة الإصفهانية ص ٣ — ٨ .

(٣٨) مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٦٤ — ٧٩ .

(٣٩) ملخص ممتاز لحقائق البدع فى هذه القضية فى كتاب (الحلاج) hallag ماسنيون massignon ص ٦٥٤ . انظر أيضـــا ملاحظات مذكور فى « الفارابى » ص ٦٩ ، ٧٠ المرجع المشار إليه .

(٤٠) انظر ملاحظة ماكدونالد macdonald بدائرة المعارف الإسلامية ج٢ص٦٤٢ — ٦٤٤ . ومجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٨٠ و ٨٧ .

(٤١) عن هذه الاصطلاحات انظر مجموعة الرسائل الكبرى ج١ ص ٣٣٥ و ٣٤٠.

(٤٢) الأشعرى « كتاب الإبانة » حيدر أباد ص ٨ و ٥٢—٥٤ . والغزالى « الاحياء » ج ٨ ص ٣٠٨ . الرازى « المحصل » ص ١٤٠

(٤٣) « عقائد » النسفى طبعة القاهرة ١٣٢٧ ص ٩٧ .

(٤٤) انظر الرسالة القبرصية ص ١ . والعقيدة الواسطية ص ٢٥— ٢٨ .

(٤٥) المنهاج ج ١ ص ٢١٣

(٤٦) « الأفعال الإختيارية » وحدها هى التى لها اعتبار فى النظام الشرعى عن الثواب والعقاب القياس ص ٦٤

(٤٧) إن صيغ ابن تيمية في الغالب متعارضة فهو يؤكد في آن واحد قوة الله المطلقة وحرية الفرد . مجموعة الرسائل الكبرى جـ ١ ص ٣٤٨ و ٣٥١

(٤٨) العقيدة الأصفهانية ص ١٠ ٠ مجموعة الرسائل الكبرى جـ ١ ص ٣٧٢ و ٣٧٤

(٤٩) المنهاج جـ ١ ص ٣٤ — ٣٦ ٠ الفتاوى جـ ٢ ص ٢٧٦ — ٢٨٥ ٠ مجموعة الرسائل والمسائل جـ ١ ص ٣٣

(٥٠) من الحنابلة مثلا اعترف كل من القاضي أبو يعلى وأبو الحسن الزعفراني بوجود « الحكمة » كصفة من صفات الله وإن كان ذلك مع إبداء أشد التحفظات ٠ وكذلك أبو الحسن التميمي وابن عقيل في بعض مواضع من مؤلفاته على الأقل ، وأبو الخطاب كان أكثر صراحة وإيجابية ٠ ولقد اضطر أيضا الحنابلة إلى الاعتراف بصفة الحكمة رغم أنهم وحدهم من بين السنية الذين يرون وجود صفة تسمى القدرة ٠ وكذلك غالبية المالكية وبعض الشافعية مثل أبي بكر الخلال وأبي على بن أبي هريرة ٠ المنهاج جـ ١ ص ٣٥ ٠

(٥١) انظر « الحكمة » بمجموعة الرسائل الكبرى جـ ١ ص ٣١٨—٣١٩، ٣٢٦و٣٢٨ هذه العناية هي التي تهتم أيضا ببعثات الأنبياء ٠ نفس المرجع ص ٣٢٩ ٠ كل ما هو خير يأتي من لطف الله ، وما نطلق عليه الشر مشتق من عدله ص ٣٣٠ ٠ وحديث أبي ذر الذي شرحه ابن تيميه ينزه العمل الإلهي من أي ظلم ويعتبر من الدعائم الأساسية الشرعية للعناية الإلهية ٠ الفتاوى جـ ١ ص ٣٣٦ — ٣٧٢ ٠

(٥٢) المنهاج جـ ١ ص ٢٢٣ ٠ مجموعة الرسائل الكبرى جـ ٣ ص ٢ ٠ الفتاوى جـ ١ ص ٢٤٢ — ٢٥٦

(٥٣) المنهاج جـ ١ ص ٢٢١

(٥٤) كان ابن كلاب هو أول من قال إن كلام الله قـديم ٠ مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٣ ص ٤٨ ٠

(٥٥) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٣ ص ٤٥ — ٤٧ ٠

(٥٦) مجموعة الرسائل والمسائل ص ١٩ و ٤٥ .

(٥٧) انظر المناقشة المطبوعة فى نهاية « العقيدة الواسطية » ص٤٥ .

(٥٨) كتاب الإيمان ص ٣٦ وما يليها

(٥٩) مجموعه الرسائل والمسائل جـ ٥ ص ٨

(٦٠) معارج الوصول ص ٢٣

(٦١) جواب أهل الإيمان ص ٦٥

(٦٢) يقول ابن تيمية إن هذا السؤال هو أول سؤال أوقع الفرقه بين السلف .

(٦٣) مجموعه الرسائل والمسائل جـ ٣ ص ٣ وما يليها وكذلك ص ٢٣ — ٢٤ . كان أبو طالب المكى هو الذى نسب إلى ابن حنبل الاعتقاد فى عدم خلق النطق بالقرآن . الفتاوى جـ ١ ص ٢٣٥ . تصحيح جيد للمسألة بصفحه ٢٣٧ .

(٦٤) المنهاج جـ ٢ ص ٢٩ ومايليها . ويفرق ابن تيمية بين نوعين من الخلق : الأول الخلق الذى يوجد الكون من العدم والثانى الذى يطور الكون الموجود . ومن هذ كانت إمكانية تحول المواد وإيجاد مذهب نشوئى . ولقد أخذ عليه التسليم بخلود المادة مع الله . تفسير سورة الإخلاص . ص ٦٥ . تعليق: من الذى أخذ عليه ؟ إن آراءه صريحة فى نفى اقتران المادة المخلوقة مع الله تعالى . نرجو الرجوع للمقدمة .

(٦٥) تفسير سورة الإخلاص ص ٣٧ وما بعدها .

(٦٦) المنهاج جـ ١ ص ١٩٥ .

(٦٧) تفسير سورة الاخلاص ص ٣٦

(٦٨) مجموعة الرسائل الكبرى جـ ١ ص ١١٦

(٦٩) تفسير سورة الاخلاص ص ٥٣

(٧٠) هناك قضايا أخرى لا نستطيع عرضها هنا وإنما نكتفى بالاشارة إليها . فابن تيمية ينتقد كثيراً نظرية الأفلاك العلوية الفلسفية ، المنهاج جـ ٤ ص ١٤٨ ، الرساله العرشية فى مواضع متفرقة ، مجموعة الرسائل الكبرى جـ١ ص٤٦ ، حيث يعارض مفهوم الملائكة =

= التقليدى الذى يشبهه الفلاسفه بالأفلاك • ويقر ابن تيمية بثنائية الروح والجسد ضد مادية الأشاعرة وبتأثير من السالمية والغزالى والفلسفه • مجموعه الرسائل والمسائل حـ ١ ص ١٥٤ و ١٥٩ وبخاصه تفسير سورة الاخلاص ص ٦٢ •

(٧١) عن الشريعه انظر مجموعه الرسائل الكبرى حـ ١ ص ٦٤ ، ٧٩ ، ٩٠ ، ١٣٨ – ١٣٩ • والقياس ص ٦١ ، ٧٤ والفتاوى حـ ٣ ص ٢٨٧ • ومجموعه الرسائل والمسائل حـ ٥ ص ٢٨ – ٣١ • وملخص ج • شاخت J. schacht بدائرة المعارف الاسلامية حـ ٤ ص ٣٣١ – ٣٣٦ •

(٧٢) عن العبادة انظر البحث المطول عن « العبودية » فى مجموعة الرسائل س ٢–٤٤

(٧٣) عن النبوة فى الاسلام انظر تور أندراى فى Die person Muhammed in lehre und glauben seiner gemeinde upsal ١٩١٧ — ١٩١٨ . مذكور فى(منزلة الفارابى فى المدرسه الفلسفيه الاسلاميه) باريس ١٩٣٤ . و م. أسين بلاكسيوس M Asin Palacios فى Tesis de la necesidad de la revelacion en el Islam y en la escolastica in Al-Andalus حـ ٣ ص ٣٤٥ .

(٧٤) مجموعة الرسائل والمسائل حـ٤ ص ٦٤

(٧٥) مجموعة الرسائل الكبرى حـ ١ ص ٢٠ • وهو يلخص نقده فى المنهاج حـ ٤ ص ١٤٩ •

(٧٦) وبخاصة نظرية الوحى والالهام التى يقدمها الغزالى فى « رسالة لدينه » ـ القاهرة ص ٢٤ / ٤٢ عن التباين بين أفكار الفارابى وأفكار ابن سينا • انظر «كتاب النبوات» ص ١٦٨ •

(٧٧) يعرف الحلى النبى بأنه « الرجل الذى يتصل بالله دون وساطة رجل آخر » • وكذلك الطوسى عن هذه المسائل انظر « فصول العقائد » للطوسى ص ٥٢ وما يليها •

(٧٨) الجواب الصحيح حـ ١ ص ٩ • الفتاوى حـ ١ ص ٢٩٢

(٧٩) مجموعة الرسائل الكبرى حـ ١ ص ٣١٠ • الجواب الصحيح حـ ١ ص٢٨ •

(٨٠) منهاج السنة حـ ٢ ص ١١٢ •

(٨١) السياسه الشرعية ص ٨ • ومن هنا كانت عبارة السياسة النبوية فى الرد على الاخنائى ص ٨٦ • وكان النبى أيضـــا يحدث و يفتى و يقضى ويتصرف (يفعل) مجموعة الرسائل ص ٥٦ •

(٨٢) انظر رسالة التنوع فى العبادات بمجموعة الرسائل ص ٨٤ – ٩٣

٨٣ — الفتاوى ج ٣ ص ٢٨٣ .

٨٤ — العقيدة الواسطية ص٢٥ والمقالة المطلولة بعنوان «القاعدة الجليلة فى التوسل والوسيلة» القاهرة ١٣٤٣ وفى مواضع متفرقة من مؤلفات ابن تيمية . ويشبه الشفاعة التى يطلبها الرجل العامى من النبى ومن الأولياء بالالتماسات الدائمة التى يطلبها من السلطان معاونوه وزوجته وأولاده وعبيده المفضلين ومن الذين لهم عليه بعض الالتزامات . مجموعة الرسائل ص ٤٨—٤٩ ، ١٧٠ وعن «الشفاعة» بوجه عام انظر ونسنك Wensinck بدائرة المعارف الإسلامية ص ٢٥٩ — ٢٦١ .

٨٥ — عن أهمية العصمة فى مذهب الرازى انظر جولد سيهر فى Der Islam ١٩١٢ ص ٢٣٨ و «المحصل» ص ١٥٧—١٦١ ، و «معالم أصول الدين» ص ١٨٠ . وانتقل الطوسى فى «أصول العقائد»من دراسة المعجزات إلى دراسة العصمة (ص ٣٤ و ١٠٨) . والحلى (الذى ينقل أغلب ألفاظ الرازى) المرجع السابق ص ٥٦—٥٩ . ابن يمية فى المنهاج ج٢ ص ٨٣ وص ١١٣ ١١٦ والفتاوى ج ٤ ص ٢٣٠—٢٣١ تور اندراى Tor Andrae فى Die Person Muhammeds ص ١٢٤—١٧٤ ونسنك فى Muslem Creed ص ٢١٧—٢١٨ . و دونالدسون فى ديانة الشيعة The Shiite Religion ص ٣٣٠ وما يليها

٨٦ — بالغ بعض الشيعة فى هذا الرأى إلى حد أن طبقوا مبدأه على الإمام . فهم لا يتصورون أن الإمام المعصوم حتى قبل أن يتقلد الإمامه يمكن أن يكون كافرا . وعلى هذا تتقرر عدم شرعية خلافة أبى بكر وعمر كتحصيل حاصل . الرازى فى «المحصل» ص ١٦١ .

٨٧ — الحجة التى يعتمد عليها الرازى لدحض هذه القضية هى على درجة من الأهمية . لأنها تدخل مفهوماً لعب دوراً هاماً فى نظريات ابن تيمية فى السياسة والاجتماع ألا وهو«الدعوة». فالإسلام فى نظر كل منهما هو دعوة قبل كل شيء . ولقد أبرز الرازى بذكاء أن فى بداية الدعوة الإسلامية حيث كانت المقاومة شديدة كان على النبى (صلى الله عليه وسلم) أن يلجأ منطقيا إلى ممارسة الاستتار الشرعى (أى إظهار الكفر أو التقية) ولكن شيئاً من ذلك لم يحدث . كما أن الخوف من نمروذ ومن فرعون لم يمنع ابراهيم وموسى من الجهر بالدعوة إلى الإيمان . المحصل ص ١٦٠ .

٨٨ — الرازى فى «المحصل» ص ١٦٠ والحلى فى المرجع السابق ص ٥٧.هذان البحثان =

=ينطويان على شيء من الغرض. إذ يحرص الرازى على إثبات أن الغالبية العظمى من المسلمين قد أقرت فى كل زمان بعصمة الأنبياء من غير جدال . وبوجه الحلى ضد جموع الخوارج نقداً للرازى كان قد وجهه إلى الفاضلية يرى فيه أن فكرة «كفر الأنبياء» كانت ملازمة للخوارج. بينما يعتقد الحلى أن الحشوية هم الذين يقولون بارتكاب الأنبياء الكبائر . والاستدلال الذى يعتمد عليه الرازى هنا يعمق فكرة سوف نقابلها كثيراً فى نظريات ابن تيمية فى الاجتماع وفى الاخلاق : وهى أن الانسان ملتزم بتجنب الكبائر بقدر استطاعته وأن جسامة الكبيرة تتناسب مع المنزلة الاجتماعية التى يشغلها الفاعل ويشير الرازى إلى أن عقوبة العبد هى نصف عقوبة الحر . ومعلوم «بالاجماع» أن النبى لا يشغل أدنى منزلة فى المراتب الاجتماعية . فإذا نسبنا إليه كبيرة من الكبائر نكون قد هبطنا بمنزلته إلى أدنى من «عصاة الأمة» . المحصل ص ١٦٠ .

٨٩ — عن الاتجاهات المذهبية التى تسلم بإمكان وقوع النبى فى الأخطاء الصغيرة إنظر «المحصل» ص ١٦٠ وجرياً على عادته ينسب الحلى مثل هذه الأفكار إلى «الحشوية» وهذا ما لم يشر إليه الرازى على الإطلاق .

٩٠ — انظر بحث الرازى عن شرح «العصمة» والذى يتركز خاصة على دراسة قضية حرية الإنسان (الاختيار) التى يسلم بها بعض الجدليين . فالنبى باعتباره معصوما فى نظر البعض له فى جسمه «خاصية» تحول بينه وبين ارتكاب اقل ذنب ، بينما يرى البعض الآخر ان تفسير هذه العصمة لا يكون إلا «بقدرته الخاصة على الطاعة» . «معالم أصول الدين» ص ١٠٨ و «المحصل» ص ١٥٧ — ١٥٩ — ١٦٠ . (ويرى القاضى عياض ان طبيعة الأنبياء مزدوجة : فهم ينتمون إلى عالم المادة بأجسادهم وإلى عالم الروح بما فى ذواتهم من نزعة ملائكية) .

٩١ — المنهاج ج٢ ص ١١٢ — ١١٣ . وعليه فإن النبى فى نظر ابن تيمية يجمع بين مجموعتين من الصفات إحداهما «العصمة» حسب تعريف الشيعه ، والثانية «إطلاق» الرجل الكامل (دراسات فى الصوفية الاسلامية **Studies on Islamic Mysticism** نكولسون **Kleinere Schriften** نايبرج (وتستند أفضلية الانبياء ومن بعدهم «العلماء» أحيانا على سمو غاية علمهم . فيرى الغزالى مثلا أن كل علم باعتباره معرفة فهو نبيل فى حد ذاته . ولكن كل معرفة تقتضى التعاون بين حاول العلم وبين غايته ويتوقف السمو إذن على الغاية . والغاية هنا هى «التوحيد» وبالتالى فان لعلماء التوحيد الأولوية على غيرهم من العلماء. الرسالة=

= اللدنية ص ٢٤ . ويرى ابن تيمية أن أسمى غاية لعلم الأنبياء هى الشريعة ومن هنا كانت هيمنة الفقهاء

(٩٢) معارج الوصول ص ٤ ، ٥ . «كتاب النبوات» ص ٣٨ . رغم أن ابن تيمية يؤكد كثيرا أن الأنبياء معصومون فى تبليغ رسالتهم (بغية المرتاد ص ٢٢) فان ذلك فى الواقع رد فعل ضد حجة الخوارج التى تقضى برفض طاعة النبى إلا فيما يتعلق بتبليغ القرآن . ويقولون إن النبى قد ارتكب ظلما فى «قسمه» للأموال — وهذا تلميح إلى «المؤلفة قلوبهم» أو أنه قال فى بعض أحكامه . المنهاج ج٢ ص ١٠٣ .

(٩٣) الفتاوى ج٤ ص ٢٣٠ — ٢٣١ .

(٩٤) حتى إنه كان التجسيد الحى «للهدى» «والحق» «والحكمة» «والعدل» و «الرحمة» . القياس ص ٢٤ «أولياء الرحمن » ص ٥

(٩٥) شغلت مسألة فصل الولى على النبى الجدل العقلى منذ وقت مبكر . أنظر ما سنيون فى «الحلاج» ص ٧٥٢-٧٥٣ . عن وجهة نظر ابن تيمية أنظر المنهاج ج١ ص ٢١ — ٢٢ ومجموعة الرسائل ص ٦٤ وبخاصة مقالته المطولة «الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان» فالأولياء هم المؤمنون الصادقون الذين يخشون ربهم ويستخلص منذلك أن الأنبياء هم أخيار الأولياء (ص ٥) ونجد بصفحتى ٨،٧ ملخصاً رائعاً لجميع الآراء الشاذة التى تتعلق بالنبوة وبخاصة فكرة الصفوة التى تدرك الشريعة فى حقيقتها العميقة ولا تلتزم باتباع الأنبياء ، كما كان الخضر لا يطيع موسى وأهل الصفة لا يطيعون محمداً ص ٤٠ وعن «المعراج » الذى يؤكد أفضلية محمد ، كما أن العبد الرسول أعلى منزلة من النبى ص ٨١ .

(٩٦) الواقع أن لفظ «معجزات» غير معروف فى أقدم بحوث العقائد الاسلامية فأبو حنيفة لايتحدث الا عن آيات الأنبياء وعن كرامات الأولياء . ثم انتشر اللفظ بعد ذلك بسرعة ويفضله المؤلفون الذين قام ابن تيمية بالرد عليهم على لفظ «آيات» » مثل أبى حفص عمر النسفى الذى ينحاز فى كتابة «العقيدة» إلى الجوينى فى جدله الأشعرى . وكذلك أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفى المتوفى عام ٧١٠-١٣١٠ (فى كتابة «العمدة» طبعة كيرتون Cureton وكتاب » دلائل النبوة » طبعة حيدر أباد .

(٩٧) ما سينيون «الحلاج» ص ٧٥٥ .

(٩٨) يعتمد ابن تيمية فى (كتاب النبوات) على الكتب التالية : «أعلام النبوة» للقاضى عبد الجبار و«دلائل النبوة» للبيهقى و «أعلام النبوة «للماوردى و« دلائل النبوة » لأبى نعيم أنظر مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٥ ص ٥

(٩٩) المحصل ص ١٥١ .

(١٠٠) فصول العقائد ص ٣٤ .

(١٠١) الفرقان بين أولياء الرحمن المشار إليه ص ٣٥ .

(١٠٢) المنهاج جـ ٢ ص ١٢٠ . كتاب النبوات ص ٢ و٢٤ (عن دراسة الرازى للمعجزات والكرامات جولدسير **Die Richtungen** ص ١٣٩ ومايليها .

(١٠٣) القاعدة ص ٢١ مذكور فى «الفارابى» ص ٢١١ .

(١٠٤) كتاب النبوات «ص ٢ . المحصل ص ١٦ . مذكور فى «الفارابى » ص ٢١١ رقم ٢

(١٠٥) طبعة القاهرة ص ١٥١ (أنظر دائرة المعارف الإسلامية **sub-karamat** لماكدونالد)

(١٠٦) «قاعدة فى المعجزات » ص ص ٧

(١٠٧) نفس المرجع ص ٣ ، ٧

(١٠٨) نفس المرجع ص ٧

(١٠٩) الفرقان بين أولياء الرحمن .. ص ٤٥ .

(١١٠) الرسالة القبرصية ص ٥ — ٧ وفضلا عن ذلك فليس للانبياء — شأن الأولياء — أن يبحثوا عن المعجزة وإنما عليهم الالزام بالاستقامة فى سلوكهم فقط . وردت هذه الفكرة فى «عوارف» السهروردى مع استلالاتها » . قاعدة فى المعجزات والكرامات ص ٧ .

(١١١) مجموعة الرسائل والمسائل جـ٥ ص ١٠ و١٥ ، الجواب الصحيح جـ١ ص٢ ، جـ ٤ ص ٢٤٢ ، ٢٤٩ و ٢٥٣ وكتاب النبوات ص ٢٨ وما يليها .

(١١٢) المعنى الأصلى للفظ كما عرفه ج شاخت J. Schacht ببراعة هو هو «الوصية الروحية للمحتضر والتى يصدق عليها الدين ينبغى أن تنشىء واجبات وتضمن استمرار السنة» دائرة المعارف الإسلامية ج ٤ - ١١٩٢ . ولكن أهل السنة يميلون فى الغالب إلى ترجيح أن النبى قد توفى ولم يترك وصية. لا منز فى كتاب «فاطمة» ص ١١٠ ومايليها . ويقارن ابن تيمية العلماء السنيين «بالباب» عند النصيرية « وبالإمام المنتظر » عند الروافض «وبالغوث» عند الصوفية. مجموعة الرسائل ص ١١٩ .

(١١٣) توسع فى هذه الفكرة فى كتاب «الحسبة» ص ٥٣ ومايليها مع الخضوع إلى حدما لنزعة مسايرة الظروف وتحقيق المنفعة . وينبغى على العلماء أن يعملوا تدريجياً على الاحاطة بجميع تفاصيل الشريعة وأن يلم كل منهم بعناصرها . الفتاوى ج ١ ص ص ٣٨٢ - ٣٨٣ - المقالة الرئيسية التى عرض فيها ابن تيمية أفكاره عن العلماء هى «رفع الملام عن الأئمة الاعلام» بمجموعة الرسائل ص ٥٥ - ٨٣ .

(١١٤) عن «المولاة» وهو شعور الوفاء المصحوب بالعاطفة والنشاط . يوجد تحليل مطول «فى رفع الملام» بمجموعة الرسائل ص ٥٥ . ويستحق هذا الشعور الوقور : الله ورسوله وجماعة المسلمين ثم العلماء الذين يشبهون هنا بالأنجم الهادية. وينبغى إبداء شعور التصديق الكامل للنبى. العقيدة الاصفهانية ص ١٠ - ١١ . ويتكرر ذكر عبارة هى : أن رأى أى رجل يخضع للنقد فيما عدا رأى الرسول وحده الذى يستحق التأييد الكامل من العقل والخضوع الكامل من الادارة. الفتاوى ج ٤ ص ٢٢٩ . الوصية الكبرى بمجموعة الرسائل الكبرى ج١ ص ٢٧٤ . أنظر أيضاً الفتاوى ج٢ ص ٢١٩ . ٢٢٠ .

(١١٥) المنهاج ج٢ ص ١٥٢ ومواضع أخرى . «الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان» (وهو سابق للمنهاج) ص ٣٩ . قارن ذلك بالغزالى الذى لا يتناول قضية الصحابة إلا بعد قضية الخلافة . الاقتصاد ص ١٠٠ .

(١١٦) وكان الغزالى أيضاً قد عرض المذهب السنى بوصفه حلا وسطاً وتوفيقاً معقولا بين عصمة على وتعصب الخوارج . الاقتصاد ص ٩٩ .

(١١٧) تفوق الشيخين أبو بكر وعمر (تقديم الشيخين) . أفضل الصحابة هم عمار بن ياسر ومحمد بن أبى بكر وأصحابهما . ما سنيون فى «الحلاج» ص ٧٢٩ .

(١١٨) عن نظرية الروافض فى الصحابة أنظر «المنهاج» ج ٢ ص ٩٠ ، والصحابة الأربعة الراشدون فى نظر الإمامية هم «الأركان» الأربعة . وهم أبو در والمقداد وسلمان وعمار بن ياسر . ماسنيون فى الحلاج ص ٧٢٩ .

(١١٩) ماسنيون فى مجلة العالم الإسلامى Revue du Monde Musulman ج ٩ ص ٢٨٨ ، ٢٨٩ الذى يحيل إلى ابن بطة الكعبرى (المتوفى عام ٣٨٧) وله كتابان هما « الإبانة الصغرى » «والابانة الكبرى » يعتمد عليهما كثيراً ابن تيمية كرجعين . عن أبى عطاء الله (المتوفى عام ٣٠٩) أنظر ماسنيون فى «الحلاج» ص ٤٣ .

(١٢٠) يبنى الغزالى هذا الترتيب فى التفضيل على الإجماع وحده . وهو لا يؤكد هذا التفصيل صراحة إذا يقول إن الفضل الحقيقى لا يقدره التقدير الصحيح إلا الله ، وإن الوقار الذى نكنه للصحابة بوجه عام وعلى اختلاف درجاته يستند إلى اعتبارات أخلاقية أكثر منها تاريخية ، ومن الأفضل أن يخطىء الإنسان فى حكم مؤبد عن أين ينتقد ولوكان عادلا . الاقتصاد ص ١٠٠ .

(١٢١) وينقل ابن تيمية الترتيب السنى لعشرة من كبار الصحابة : أبوبكر ، عمر ، عثمان على ، طلحة ، الزبير ، سعد ، سعيد ، عبد الرحمن بن عوف ، أبوعبيدة بن الجراح . العقيدة الواسطية ص ٣٢ .

(١٢٢) المنهاج ج١ ص١٣٤ وج٤ ص ١١٨ تناول على عبد الرازق فى كتابه الذى ظهر حديثاً بعنوان «الاسلام وأصول الحكم» بعض حجج الشيعة فى نقد الاجماع على اختيار أبى بكر وأصبح بنو هاشم وبنو حنيفة من «أهل الاجماع » المنهاج ج ٤ ص ٢٢٧ . ٢٣٢

(١٢٣) أشار ابن تيمية فى المنهاج إلى مقالة سابقة له عنى فيها باثبات أن خلافة أبى بكر كانت بتعيين صريح من الرسول . ولقد أكد مؤرخو حياة ابن تيمية هذه المقالة . وهدفه منها هو أن يثبت — بما يخالف الحلى — أنه وجد بالفعل ستيون من بين السلف والخلف يؤيدون النص» وهو يعتمد على ابن حزم وأبى يعلى بصفة خاصة . المنهاج ج ١ ص ١٣٤—١٣٥ وكذلك ابن بطة الكعبرى . نفس المرجع ص ١٣٦ .

(١٢٤) المنهاج ج٤ ص ١٥٦ — ١٥٧ . ولقد أورد ابن تيمية عدداً من المصادر التى تصلح =

= لتحديد خصائص صوفية الصحابة وهى بحوث ابن المبارك وأحمد بن حنبل عن «الزهد» وبحوث واقع بن الجراح وهناد بن السرى وبعض التراجم ، أوثقلها «حلية الأولياء» و «صفوة الصفوة» ص ١٥٧ . ويقرر ماسنيون أن صوفية الصحابة لا تنسب إلا لرائدين رشيدين هما أبو ذر وحذيفة (مادة التصوف بدائرة المعارف الإسلامية ص ٧١٦) ويضيف ابن تيمية عمر ومعاذ وابن مسعود وأبى بن كعب وأبا الدرداء (١٥٧) عن أهل الصوفية أنظر الرسائل والمسائل المشار اليها وأولياء الرحمن ص ٨٠٧ (وهو يعول على بحث أبى عبد الرحمن السلمى التاريخى) .

(١٢٥) المنهاج ج٢ ص ١٧٥ و ج ٤ ص ١٣١ .

(١٢٦) مما يثير قضية ميراث الانبياء وتوزيع الصدقات . المنهاج ج ٢ ، ص ١٥٧ و ١٦٥ .

(١٢٧) يستند الحلى على القول التالى الذى ينسبة الأثر إلى أبى بكر «وكان النبى صلى الله عليه وسلم يعتصم بالوحى وأن لى شيطاناً يعترينى فإن استقمت فأعينونى وإن نزغت فقومونى» ويسلم ابن تيمية بصحة هذا القول ويركز المناقشة على نقطتين أولا أن لى ثمة شيطاناً مسلطا على كل إنسان ثانياً أن ممارسة الإمامة تفترض تعاون الخليفة ورعاياه . المنهاج ج ٣ ص ١١٦ .

(١٢٨) وكذلك كانت حروب أبى بكر وعمر حروباً دينية ، بينما حروب عثمان وعلى كانت فى بعضها تستهدف الدفاع أو استرداد السلطة . المنهاج ج٤ ص ٢٣٠ .

وندم أبى بكر المزعوم وقت احتضاره (ذكره أبونعيم الحافظ فى «حلية الأولياء». المنهاج ج ٣ ص ١٣١ — ١٣٢ .

(١٢٩) المنهاج ج١ ص ١٤٢ .

(١٣٠) وكانت حجتهم فى تفضيل عمر أنه غير رأى النبى فى بدر . ماسنيون فى «الحلاج» ص ٧٣٠ .

(١٣١) المنهاج ج٤ ص ١٥٥ — ١٥٦ . وينسب إلى عمر ابتداع الخرقة بروايتين يرجع اسناد احداهما إلى أويس القرنى والثانية إلى إبى مسلم الخولانى .

(١٣٢) المنهاج ج٣ ص ١٣٤

(١٣٣) نفس المرجع ص ١٥٣ .

(١٣٤) نفس المرجع ج٢ ص ١٥٥ وأنظر «الحج » فيما يلى .

(١٣٥) المنهاج جـ١ ص ١٤٣ ولهذا يمكننا أن نقول مع أيوب السجستانى وأحمد بن حنبل والدار قطنى أن تفضيل على على عثمان فيه تجريح للمهاجرين والأنصار بعدم التصديق على اختيارهم الحر وعدم الاستجابة لنصحهم ص ١٥٠ العقيدة الواسطية ص ٣١ .

(١٣٦) المنهاج جـ٢ ص ١١٩

(١٣٧) اتفقوا على تكفير على الذى قبل التحكيم ولكنهم لم يتفقوا عندما تساءلوا عما إذا كان هذا الكفر ينطوى على شرك أم لا . المنهاج جـ٢ ص ١٠٣ .

(١٣٨) المنهاج جـ٣ ص ٢ و ٣ .

(١٣٩) المنهاج جـ٣ ص ٤ ، ٥ .

(١٤٠) كانت مناقشة انصار على الأوائل تقتصر على التفوق النسبى بين عثمان وعلى ولم يحاولوا على الإطلاق المنازعة فى فضل أبى بكر ولدعم حجته أورد ابن تيمية شهادة كبار أئمة الشيعة وبخاصة أبا القاسم البلخى الذى كان قد ألف ردا على ابن الراوندى . المنهاج جـ١ ص ٣ ، ٤ . العقيدة الواسطية ص ٣١ .

(١٤١) المنهاج جـ٢ ص ١١٣ .

(١٤٢) أهل السنة وحدهم هم المدافعون الحقيقيون عن على لأنهم يردون اعتباره بوضعه فى مستوى الخلفاء الراشدين ، ويجمعون على التسليم بوجوب محاربة أعدائه ، وأخيراً يدافعون عنه ضد حماسة أنصاره المزيفين المفرطة . المنهاج جـ١ ص ٥ .

(١٤٣) المنهاج جـ٤ ص ١٥٤ — ١٥٥ ، ص ١٥٥ — ١٥٧ .

(١٤٤) وينسب إليه (القرامطة) علم الباطن أى المعنى الخفى المقصود من الوحى . ويستند الحلى الى ان البعض ذهب الى حد أنه نسب اليه « الجفر » و « البطاقة » المنهاج جـ ١ ص ١٤٦ .

(١٤٥) ولقد أثار ابن تيمية فى حديثه عن على فتــاوى الصحابة . وقصــد الانتقاص من قيمة مدرسـة الـكوفة فى الفقه حين أوضح أن الشافعى الذى كان =

= يجد معارضة بفتاوى على كان قد ألف كتاباً عن مواضع الخلاف المذهبى بين على وبين ابن مسعود وأثبت أنه كان من جراء ذلك أن أعرض الناس عن اتباع تعاليم هذين الصحابيين باعتبارهما مخالفين للسنة . ثم قام من بعده محمد بن نصر الثورى بتأليف كتاب آخر من نفس النوع ولكنه أوسع منه علماً . الفتاوى جـ٤ ص ٢٣٠ حيث أورد عديداً من النقاط فى الشريعة منسوبة إلى على ، ولم يؤخذبها فيما بعد .

(١٤٦) عن شجاعة على الحربية أنظر نظرية الحلى . ويكون الرسول قد قال :

« على سيف الله وسهمه » ولقد قال على من فوق المنبر :

« أنا سيف الله على أعدائه ورحمته لأوليائه » مجادلة ضد خالد بن الوليد الذى منحه أهل السنة لقب « سيف الله » بغير حق . المنهاج جـ ص ٢٢٦ — ٢٢٧ .

(١٤٧) ولايتهم ابن تيمية علياً بأنه استخدم القوة ضد خصومه ، لأنه فى الواقع كان الإمام الشرعى الوحيد ، وإنما يتركز اتهامه له لقوله التحكيم فى صفين . وإذا قارنا هذا الموقف بموقف الخوارج وموقف مالك ومنهم أهل السنة فإن موقفهم أقل اندفاعاً من ابن تيمية ماسنيون فى «الحلاج» ص ٨٣٠ رقم ٨ .

(١٤٨) هناك ثلاثة مواقف تجاه على : فريق يحارب فى صفه (أى عن حق فى سبيل شرعية الحكم السنى فى نظر ابن تيمية) وفريق آخر يحارب ضده (وهم البغاة) وفريق ثالث (وهم أقل إدانة من المجموعة الثانية) يتخذون موقف الاستنكاف (قعود . وقوف) مثل عبد الله بن عمر الذى رفض أن يتابع علياً . المنهاج جـ١ ص ١١٤ . ومن هنا كانت الآثار المذهبية البعيدة التى تردد صداها فى الحديث . أولا نظرية شرعية الإمامين (الكرامية) ثانياً : نظرية الفتنة (المعتزلة وأهل الحديث بالبصرة) ثالثاً : كل مجتهد على حق ، رابعاً : على هو المجتهد الوحيد الذى على حق ، خامساً : القعود . ويعترف ابن تيمية من جانبه أنه كان ينبغى إنهاء الحرب الأهلية بالامتناع عن الا شتراك فيها . نفس المرجع ص ١٤٥ .

(١٤٩) المنهاج جـ٢ ص ١٥٧ — ١٦٥ .

(١٥٠) المرجع السابق ص ١١٣ .

(١٥١) المرجع السابق ص ١٢١ – ١٢٣ . الفتاوى جـ ٢ ص ٢٣٠ .

(١٥٢) نشير إلى بعض المطاعن الكثيرة التى يلصقها الحلى بمعاوية : أولا : لقد أخطأ أهل السنة فى تسمية معاوية بكاتب الوحى بينما لم يكن يجيد كتابة خطاباته الشخصية ، ثانياً نجح معاوية طبقاً لما يقوله الزمخشرى فى إدعاء النبوة عن طريق أربعة من أنصاره ، ثالثاً : أمر بلعن على على المنابر حتى عام ٨٠ هـ حيث الغى عمر بن عبد العزيز هذا الإجراء .. الخ .. المنهاج جـ٢ ص ٢٠١ – ٢١٥ . قارن ذلك مع «إبليس» نفس المرجع ص ١٣٤ .

(١٥٣) المنهاج جـ٢ ص ١٠٩

(١٥٤) وينبغى الدفاع عن عائشة ضد مهاجمة الحلى . فلقد فضل عليها النبى ذكرى خديجة ، وبلغ بها الصلف أن شكت من ذلك . ولقد أفشت أسرار النبى وقال لها النبى «ستقاتلين عليا وتكونين له ظالمة» . وخالفت أمر الله (وقرن فى بيوتكن – الأحزاب٣٣) وحرضت المسلمين على قتل عثمان . ولما علمت أن عليا تولى الخلافة أخذت تهاجمه انتقاماً لعثمان وذلك بعون طلحة والزبير . والخلاصة «بأى وجه يلقون (أى طلحة والزبير وغيرهما) رسول لله صلى الله تعالى عليه وسلم مع أن الواحد لو تحدث مع أمرأة غيره ... كان أشد الناس عداوة له » (المنهاج جـ ٢ ص ١٨٨ – ١٩٨) . ولقد عنى ابن تيمية عنان خاصة بأبى در لتقواه وورعه . وعارض الحلى قائلا ؛ إن جماعة المسلمين كلها قد أقرت بأن النبى أكد صدق أبى ذر المطلق . ومع ذلك فلم يلقب أهل السنة أبا ذر بلقب الصديق كما فعلوا بأبى بكر الذى لم ترد بشأنه رواية مماثلة تؤكد صدقه . المنهاج جـ٢ ص ١٧٤ . وكذلك خالد بن الوليد . جـ٢ ص ٢٢٦ – ٢٢٧ .

(١٥٥) يثير موضوع عدد المذاهب الإسلامية قضية تقليدية . فيدعى الحلى أنه سأل استاذه الطوسى عن المذاهب فأجابه أن الرسول قال : «ستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة منها فرقة ناجية والباق فى النار» ويوضح حديث صحيح آخر الفرقة الناجية «مثل أهل بيتى كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق ». الفرقة التى ستفوز بالنجاة هى الإمامية لأنها تعارض جميع الفرق الأخرى . المنهاج جـ٢ ص ٩٩ .

(١٥٦) مما اقتضى تصنيفاً منطقياً للمذاهب . «الفرقان » مجموعة الرسائل الكبرى جـ١ ص٣٦

(١٥٧) المنهاج جـ١ ص ٩١ . عن تعداد السلطات السنية الكبرى أنظر «الوصيةالكبرى» =

= بمجموعة الرسائل الكبرى حـ١ ص ٢٧٥ .

(١٥٨) لقد كان يعرف السنة جيداً فهو خليفة راشد وليس رشيداً . الصارم ص ١٩٩

(١٥٩) مجموعة الرسائل والمائل جـ٣ ص ١٢٩ . الرسالة القبرصية ص ١٧ . وبخاصة منهاج السنة جـ٢ ص ١٦١-١٦٤ الذى استخرجنا منه هذه الترجمة . نفس المرجع جـ٢ ص ١٠٤ و ١٣٧ كتاب الاقتصاء ص ١٧ .

(١٦٠) لقد كشف ابن تيمية بقسوة تأثير النصارى واليهود (مع تأثير أرسطو).فاليهود يعرفون الحقيقة ولا يعملون بها (ظلوم) فهم إذن محل لغضب الله (مغضوب عليهم) . والنصارى لا يعرفون الحقيقة فهم ضالون (ضلالة أى عدم العلم أو جهول) المنهاج جـ٢ ص ١٥١،٥ -١٥٢ ولقد تغلغل تأثير اليهود والنصارى بين الروافض كما كشف اللثام عن ذلك بمهارة الرجل الذى يعرفهم جيداً هو عالم الكوفة «الشعبى» . نفس المرجع حـ١ ص ٦ ، ٨ . (وكان لايعرف عبارة الروافض) .

(١٦١) بشأن الأصول بوجه عام نحيل إلى المراجع التالية : الشافعى فى«رسالة فى أصول الفقه»«بولاق ١٣٢١ . الغزالى فى «كتاب المستصفى من علم الأصول» القاهرة ١٣٢٤ جزءان . الآمدى فى «الاحكام فى أصول الأحكام» القاهرة ١٣٤٧ ثلاثة أجزاء موفق الدين بن قدامة فى «روضة الناظر وجنة المناظر» القاهرة ١٣٤٢ «ومجموع متون أصولية » دمشق المطبعة الهاشمية أ. ج. ونسنبك **A. J. Wensink** فى «القياس» «والسنة» بدائرة المعارف الاسلامية ج ٢ ص ١١١٢ وج ٣ ص ٥٨١ . ج. شاخت «تقليد وأصول» بدائرة المعارف الإسلامية ص ٦٦١ و ١١١٢ .

(١٦٢) هو اتباع رأى الغير بلا دليل . ولقد تردد العلماء فى الأخذ به بغير تحفظ ولهذا يفرق أبو الخطاب بين العلوم الأصولية حيث لا يكون التقليد مشروعاً ، وبين الفروع التى يكون فيها مشروعاً دائماً . وعلى كل مقلد أن يكون عنده حد أدنى من المعرفة . وعلى الرجل العامى أن يطلب الفتاوى من العلماء المشهورين بعلمهم ولا يتوجه إلى مجهول . وإذا توفر فى بلد عدد كبير من المجتهدين فينبغى اختيار أو ثقهم . ويرى المعتزلة فى بغداد ومن بعدهم=

= الظاهرية أنه يجب على العامى أن يطلب الأدلة التى تتأسس عليها الفروع . وبمناسبة التقليد تثار أحياناً قضية تعليم العامة . صفى الدين فى «قواعد الأصول متون» المشار إليه ص ٧١٣ .

(١٦٣) يحرم ابن تيمية الانتقال من مذهب إلى آخر بلا سبب . الفتاوى ج٢ ص ١٩٨ . ومع ذلك فهو يدعو إلى أوسع التسامح بين المذاهب . نفس المرجع ج ٢ ص ٣٨٠ . الحديث يجب المذهب ص ٣٨٣ ، المذهب الصحيح هو المذهب المحمدى ص ٣٨٦ — ٣٨٧ .

(١٦٤) أنظر الفتاوى ج١ ص ٤٠٤ — ٤٠٥ ، ج٢ ص ٢٠٠ — ٢٠١ و ٣٧٨ مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٣٤٨ .

(١٦٥) المنهاج ج٤ ص ١٤٢ ، هل كان النبى ذاته يمارس الاجتهاد ؟ سلم بذلك ابن تيمية ولكن الموضوع محل خلاف . فيقر الشافعى وأبو يوسف باجتهاد محمد بينما يرفضه أبو على وأبو هاشم . ويرى آخرون أن النبى كان مجتهداً فى المسائل الدنيوية فقط لا التشريعية الدينية . وظلت القضية فى الغالب بدون رد (توقف) مختصر التنقيح فى المتون ص ٧٠–٧١ .

(١٦٦) مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٩ . الفتاوى ص ٢٨٥ .

(١٦٧) المنهاج ج٣ ص ٢١ . إن وحدة شريعة الله فى الفروع محل خلاف شديد ويرى غالبية علماء التوحيد أن كل مجتهد مصيب مثل الأشعرى وأبى بكر بن عربى من المالكية ، وأبى على وأبى هاشم من المعتزلة . ويرى مالك أن مجتهداً واحداً فقط هو الذى يكون مصيباً ، وهو رأى فخر الدين الرازى . متون ص ٣٧–٣٨ و ٧٣ .

(١٦٨) مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٥٠ .

(١٦٩) ابن القيم الجوزية فى (بدائع الفوائد) ج٤ ص ٣٢ .

(١٧٠) موضوع «كتاب النقل والعقل» .

(١٧١) الفتاوى ج ١ ص ١٤٠ — ٤١٢ بعد النص تأتى الظواهر (المعنى الظاهر) للمبدأ مجموعة الرسائل الكبرى ج١ ص ٤١٨ . هذا الترتيب لم يتبع بعناية من جانب ابن تيمية . فمثلا عند نقده «للحيل» اعتمد على السنة قبل القرآن باعتبار أن السنة أوضح . الفتاوى ج٣ ص ١٥٥

(١٧٢) مجموعة الرسائل والمسائل ج٥ ص ٢١

(١٧٣) (العقيدة الواسطية) ويتفوق كذلك على التوراة بطريقة نزوله وحياً . فقد سمعه جبريل من الله مباشرة وليس عن طريق «اللوح المحفوظ» مجموعة الرسائل والمسائل جـ٣ ص ١٤٣ و١٤٥ عن تلاوة القرآن وموقف أحمد بن حنبل أنظر مجموعة الرسائل الكبرى جـ١ ص ٢٩٣ .

(١٧٤) مجموعة الرسائل الكبرى جـ١ ص ٤٥٦ .

(١٧٥) الفتاوى جـ١ ص ٣١٢ — ٣٢٠ و«الرسالة» الخاصة التى وضعها فى هذا الموضوع القاهرة ١٣٢٢ ص ٤٥ .

(١٧٦) المعارج ص ٨

(١٧٧) (الواسطية) ص٨ وبخاصة المقالة المطولة التى خصصها لهذا الموضوع «جواب أهل الايمان» عن «الفاتحة» أنظر مجموعة الرسائل الكبرى جـ١ ص ٢٦٧ .

(١٧٨) عن هذا التصنيف أنظر مدكور (الأرجانون) ص ٦٠ «مقدمة فى أصول التفسير» ص ٧

(١٧٩) «كتاب الايمان» ص ٤٢ ومايليها «الحقيقة والمجاز» مخطوط شخصى ص ١٠

(١٨٠) «تفسير سورة الإخلاص» ص ٨٠—١١٠ .

(١٨١) العقيدة التدمرية ص ٥٦ .

(١٨٢) مجموعة الرسائل الكبرى حـ١ ص ٢٢٧ ومن هنا كانت القاعدة التالية : يفهم القرآن بالقرآن ، مقدمة فى أصول التفسير» ص ٢٥ . عن حكم ابن تيمية عن التفاسير المختلفة أنظر «الفتاوى» حـ٢ ص ١٩٢ — ١٩٣ . «المقدمة» السالفة ص ٢١ .

(١٨٣) بلغ ابن تيمية حداً أن قال فى بعض الأحيان إن السنة نزل بها الوحى . الجواب الصحيح جـ٢ ص ٥ ، ٩ .

(١٨٤) وذلك فى مواجهة نقد الحلى الذى يتصور أن السنة بناء تحكمى يرجع إلى السياسة العباسية «منهاج السنة» جـ ٢ ص ١٤١ . السنة مرادفة لحكمة . مجموعة الرسائل الكبرى جـ٢ ص ٢٨٠ .

(١٨٥) أخذ به أيضاً صفى الدين البغدادى فى «المتون» المشار إليه ص ٩١ .

(١٨٦) القياس ص ٢٥ .

(١٧٨) المعارج ص ١١ .

(١٨٨) مجموعة الرسائل والمسائل ج١ وج٥ ص ٢١ . قارن ذلك مع أ.ج. ونستك في مادة (سنة) Sunna بدائرة المعارف الإسلامية ج٣ ص ٥٨١ . عن الصيغ التي تلخص مهمة السنة أنظر «العقيدة الواسطية » ص ١٦ وكذلك «مجموعة الرسائل الكبرى » ج١ ص ٢٦٦ ينبغي الرجوع إلى السنة في كتب جمع الحديث ولكن هذه الكتب لا تكفى ، ومن هنا كانت ضرورة بيان أقدم علماء جمع السنة مجموعة الرسائل الكبرى ج١ ص ٢٧٥ . ويعتبر البخاري كتاباً ممتازاً في جمع الحديث ولكنه لا يكفى للوفاء بهذه المعرفة . نفس المرجع ص ٢٣٩

(١٨٩) استخدم ابن تيمية رد أحمد بن حنبل على الذين أرادوا أن يتوقفوا عند ظاهر القرآن . مجموعة الرسائل ص ٦٣. والخوارج لا يسلمون بالحد الذي بمقتضاه تقطع يد السارق حتى ارتفاع الكف . منهاج السنة ج٢ ص ١٠٣ .

(١٩٠) مجموعة الرسائل والمسائل ج٥ ص ٢٠ . قارن ذلك مع مجموعة الرسائل والمسائل ج٣ ص ٥ و «رفع الملام » في مجموعة الرسائل ص ٥٦ — ٥٨ .

(١٩١) مجموعة الرسائل والمسائل ج٣ ص ٦.

(١٩٢) «القياس» ص ٦٦–٦٧.

(١٩٣) «القياس» ص ٧٣

(١٩٤) الاجماع معناه كل قضية ذات طابع ديني اتفق المسلمون بشأنها بالاجماع . والاجماع الوحيد الذي يمكن شرعاً أخذه في الاعتبار هو اجماع السلف . العقيدة الواسطية ص ٣٥

(١٩٥) منهاج السنة ح ٤ ص ٢٣٧ — ٢٣٨

(١٩٦) مجموعة الرسائل الكبرى ح ١ ص ١٧ ، ٨٢ ، ٢٦٦ . أوردها جولد سيهر في كتاب (عقيدة الأسلام وشريعته) Le Dogme et Loi de l'Islam باريس ١٩٢٠ ص ٢٦٠ مذكرة ٣٩

(١٩٧) منهاج السنة ح ٢ ص ٩٢ .

(١٩٨) ونجد ملخصا واضحا لفكرة الأجماع فى «قواعد الأصول» لصفى الدين البغدادى . المتون ص ١١٦ — ١١٧ . عن رأى أبى المعالى الجوينى أنظر «البرهان» بالمرجع السابق ص ٦١ .

(١٩٩) أبن حبيب فى «مختصر المنار» ص ٢٠

(٢٠٠) المعارج ص ١٧ .

(٢٠١) الحسبة ص ٢٥ .

(٢٠٢) و «كتاب الاجماع» لأبن حزم لم ينشر أيضا .

(٢٠٣) ج شاخت فى مادة « Usul » بدائرة المعارف الأسلامية .

(٢٠٤) «الروضة» ص ٤٥٦ — ٤٧٠ . «قواعد» فى «متون» ص ١٣٣ — ١٣٤ .

(٢٠٥) المعارج ص ١٧

(٢٠٦) مجموعة الرسائل والمسائل حـ ٥ ص ٢٢ .

(٢٠٧) «منهاج السنة» حـ ١ ص ٩٣ .

(٢٠٨) الفتاوى حـ ٣ ص ٥ ، وأبن القيم فى «مفتاح دار السعادة» حـ ٢ ص ٣٤ .

(٢٠٩) أنظر ملاحظات مذكور فى «أورجانوم» ، المشار اليه ص ١٢٥ يقارن «بمستصفى» الغزالى حـ ٢ ص ٢٢٨ .

(٢١٠) الغزالى المرجع السابق ص ٢٢٩ و ٣١١ . وموفق الدين فى «الروضة» حـ ٢ ص ٢٢٦ — ٢٢٧ . وصفى الدين فى «القواعد» ص ١٢٠ .

(٢١١) ومن هنا كانت هذه الصيغة . «ينبغى أن ينظر فى ماهية الشئ» مجموعة الرسائل الكبرى حـ ٢ ص ٢٩٣ .

(٢١٢) «تنقيح الفصول» فى «المتون» المرجع السابق ص ٧٦ — ٧٨ .

(٢١٣) مجموعة الرسائل والمسائل حـ ٥ ص ٢٢ .

(٢١٤) هذه الموازنة بين النفع والضرر يجب مراعاتها أيضا فى المجال المعنوى . مثل : عندما يتعلق الموقف بمعرفة الحدود التى يجب فيها أداء أول واجبات المؤمن وهو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . الحسبة ص ٥٥ .

(٢١٥) الفتاوى حـ ٣ ص ٢٧٢ .

(٢١٦) «الصوفية والفقراء» وباسم المصلحة أيضا يمكننا أن نفرق بين اللعب المحرم مثل الشطرنج وبين اللعب المباح شرعاً مثل المصارعة والعدو . الفتاوى حـ ٢ ص ١١ — ١٨ .

(٢١٧) ويسميها أحياناً (السياسة الإنسانية) الفتاوى حـ ٢ ص ٢٣٤ . ولقد أحل أبن تيمية هذا التقسيم محل التقسيم التقليدى فى الفقه من «عبادات» «ومعاملات» .

(٢١٨) العرف حاسم أيضا فىتحديد الالتزامات الناشئة عن العقد الذى لم تحدد الشريعة مضمونه صراحة (عقد مطلق) .الفتاوى حـ ٢ ص ٢٣٥ . ويتدخل العرف أيضاً لتحديد مدلول أية كلمة لا نجده فى «اللغة» أو فى الشريعة . «لصارمالمسلول» ص٥٢٨ — ٥٢٩ و ٥٣٤ . نفس الفكرة نقلها أبن القيم ، أنظر «الطرق الحكمية» ص ٢١٨ .

(٢١٩) قواعد الأصول فى «المتون» المشار اليه ص ١١٩ .

(٢٢٠) ويمكننا أن نضم إلى أشكال المصلحة المتنوعة ،قرارات السلطة السياسية (حكومات) التى يكون لها قوة القانون إذا كانت صادرة من إمام يتمتع بالعدالة الشرعية . هذا مع أن أبن تيمية لا يأخذ بهذا صراحة . وبهذا المبدأ يتفق أبن تيمية مع المذهب المالكى .

القسم الثانى

عناصر المجتمع والدولة

الفصل الأول : الجماعة .

الفصل الثانى : الأقليات الدينية .

الفصل الثالث : الإمامة والدولة .

الفصل الأول

الجماعة

إن شكل التجمع الشرعي الوحيد المقبول عند علماء الكلام هـو شكل « الجماعة » أو « الأمة » . ومبدؤها وحدة الإيمان بالله الواحد وطاعة رسوله وهذه الأمة الواحدة بغايتها المثالية قد تعرضت إلى الإنقسامات منذ وقت مبكر بفعل الإقليمية التى أشار إليها الحديث . وابتداء من القرن الثالث الهجرى أثارت خلافات « الشعوبية » قضية علاقة الدين بالجنس وصاغتها فى مصطلحات مذهبية . ولقد كانت الأمة فى عصر ابن تيمية كما رأينا منقسمة من الشرق إلى الغرب إلى عديد من الامارات المستقلة . وكانت الخلافات الدينية والعنصرية على أشدها داخل الامبراطورية الشامية المصرية . بينما كانت ذكرى الحروب الصليبية والغزو التتارى . تدعو إلى توحيد جبهتها أمام الأخطار المشتركة . وكانت هذه الحاجة إلى الوحدة والنظام والتفاهم المتبادل قد أسهمت فى زيادة أصالة الفكرة التى تكونت فى مذهب ابن تيمية عن الأمة الاسلامية .

١ ـ التضامن الاسلامى (التعاون)

لعبت فكرة التضامن العقدى دوراً عظيما فى مذهب ابن تيمية . بينما ظهر تضامن واقعى يدعو إلى اتخاذ مبدأ آخر غير الاسلام أساساً للوحدة وكان يمثل انتصار التعدد على الوحدة والجزء على الكل . ولقد أدان[1]

ابن تيميه هذا التضامن الواقعي الذى كان يهدف إلى تجميع الناس فى جماعة يربطها الجنس أو القرابة أو المذهب كلما تصدى هذا التضامن لوحدة الاسلام الكبرى أو أعاق سير الحياة الاجتماعية والسياسية السليمة . وكان يكشف الأثر التخريبي الناتج عن عجز وظائف الدولة ، والتحيز فى تعيين نواب السلطان ، والظلم فى توزيع أموال الامة والمحاباه فى منح السلطات المسئولة «الشفاعات» ، وذلك بتأثير من التعاطف المذهبي أو العنصري أو التربوى . وكان يقارن الخصوصية المذهبية فى الفرق والمذاهب بغلو الروافض التى تبدى أهمية بالغة (غلو ، تشيع فى المذهب) exclusivisme بعنصر كلى totalité ، وتبذر الشقاق داخل الأمة ، مما كان يوهن من قوة إنتشار الإسلام . ولقد شغلت ابن تيمية أيضا نزعة البدو إلى الفردية فى كثير من الأحيان . فقد كان إسلامهم ضعيفاً وكانت لهم فى العقيدة أفكار باطنية ، ولاسيما فيما يتعلق بطبيعة الملائكة ، وكانوا يرفضون عن كبرياء الخضوع لقوانين الدولة ، وكانوا يمثلون دائماً الأوساط المعارضة لقبول الاسلام ، ويرتكزون فى ذلك على تحالف بين نزعة فردية فوضوية وبين تضامن قبلي أو أسرى . أما التضامن الاسلامي — وقد كان ابن تيمية يطلق عليه أيضا التعاون على البر والتقوى — فهو الشعور بالوحدة والأخوة التى تضم جموع المؤمنين منذ بعثة محمد (صلى الله عليه وسلم) إلي يوم القيامة فى ظل مثل أعلى واحد ومن أجل مصير واحد . فالأمة إذن تمثل جسما واحداً يتضامن كل جزء فيه مع الكل ، ويدين كل جيل للجيل الذى سبقه برباط معنوى متصل ، ويحمل على عاتقه أمانة عليه أن ينقلها إلى الجيل التالى وتعيش فيه كل مجموعة عنصرية أو جنسية فى تسامح شرعى مادامت تعمل من أجل وحدة هذه الجماعة .

ولهذه الوحدة شكلان متميزان فى نظر ابن تيمية رغم أنه لا يعبر عنها بعبارتين مختلفتين . إذ تبدأ هذه الوحدة فى أول الأمر بالتشابه الذى يشمل الإيمان بالله الواحد وبالرسول الواحد . وهذا الإيمان يضم المسلمين تحت مجموعة واحدة من المبادىء . فأول ما يتميز به أهل السنة والجماعة ، يتركز فى وحدة مبادئهم . ويسعد ابن تيمية بمقارنة هذه الوحدة بخلافات الفلاسفة ، ولاسيما فى مادة المنطق وفى العلوم التجريبية . كيف يمكن إذن أن نفسر ظهور أربعة مذاهب كبرى ، وقد قال عنها الحلى إنها بناء بدعى من صنع الانسان ؟ يرى ابن تيمية أن الوحدة كانت قائمة فى الأصل برغم أن الصحابة اختلفوا فى بعض المسائل الاسلامية . وترجع الخلافات الحالية بين المذاهب(٢) إلى أن إحاطة العلماء بالنصوص كانت قاصرة ، وإلى ميلهم إلى المبالغة (غلو) فى الاهتمام ببعض العناصر أكثر من غيرها ، وبوجه عام إلى أخطاء فى الاجتهاد ليست مذمومة فى حد ذاتها كما رأينا ، وإنما تصبح كذلك عند محاولة فرضها على الأمة باعتبارها حقائق مقررة . ويمكن الحد من قيمة هذه الخلافات — من الناحية النظرية على الأقل — إذا استطعنا العثور على الآية أو الحديث الذى يصححها أو يخطئها . ولكنها على أى حال ليست على هذه الدرجة من الأهمية لأنها لا تتعلق « بالواجبات » و « المكروهات » وإنما تختص بالأحكام المباحة وحدها . وهى تؤدى إلى ترغيب أفراد الأمة الواحدة فى توسيع دائرة التسامح والتفاهم والتعاطف فيما بينهم . والواقع أن ابن تيمية لم يحاول إطلاقاً أن يطالب صراحة بتوحيد المذاهب الأربعة (توحيد الأحكام) سعياً وراء تحقيق الوحدة الأصلية ، كما يعمل اليوم الدارسون المحدثون لمذهبه بحماسة شديدة . فبدلا من الدعوة إلى توحيد

منهجي ، اكتفى بالدعوة إلى التسامح المتبادل النابع من مشاعر الوحدة الأصلية ومن الأهمية النسبية للاختلاف والتعارض .

هل تقتضي وحدة الجماعة الاقتصار على استخدام لغة واحدة وعند اللزوم اللغة العربية ؟ يبدو أحياناً أن ابن تيمية قد أبدى في هذا الموضوع قدراً كبيراً من التسامح . فحين أراد أن يحدد دور « النية » و « اللفظ » في نظرية العقود ، قرر أن النية هي التي يعول عليها وحدها . أما اللفظ فلا يهم إن كان باللغة العربية أو بلغة أجنبية . ولكن قلة من العلماء تحمست لسياسة تعريب منهجية . واعتبرت اللغة العربية اللغة الوحيدة المسموح بها في الدين ، وقاومت أية لغة أخرى في علاقات الحياة اليومية . ولما كانت اللغة العربية هي اللغة المختارة عند الله . فلا يستطيع أحد أن يتفهم العقيدة والشريعة ما لم يكن متمكنا منها تماما . أما القرآن فتستحيل ترجمته إلى لغة أجنبية . واللغة العربية هي إحدى شعائر الإسلام التي تضفي على الأمة شخصيتها المتميزة (شعار الأمة) . فبالإعراض عن اللغة العربية وإهمال شأنها ، تتخلى الجماعة عن شخصيتها بينما الواجب الأول لكل فرد ولكل جماعة أن تنمي أصالتها الشخصية . أما إجادة عدة لغات فهو عمل لا جدوى منه ومن شأنه أن يعوق التكوين المتناسق للوحدة الثقافية . ولهذا خلص ابن تيمية إلى ضرورة تعود الأطفال ابتداء من البيت والمدرسة (الدوار والمكاتب) التعبير بسهولة باللغة العربية ، وأن تصبح هذه اللغة هي اللغة الوحيدة للدولة وللجيش ، وأن يفرض على المسلمين الجدد وعلى الأقليات الدينية الاقتصار تدريجيا على استخدام اللغة المختارة ليس فقط كأداة للتكوين الديني والثقافي ، وإنما أيضا في علاقاتهم اليومية . ويقول ابن تيمية « هكذا فعل المسلمون الأولون في

الماضي عندما فتحوا الشام ومصر حيث سادت اللغة اليونانية ، وعند فتح العراق وخراسان حيث استخدمت اللغة الفارسية . وفى المغرب حيث كانت اللغة البربرية . لقد فرضوا اللغة العربية فى كل مكان وتمكنوا من استبعاد لغات الأقليات . بينما كان من نتائج تسامح مسلمى الأجيال التالية فى استخدام اللغة الفارسية فى خراسان أن اختفت اللغة العربية[٣] عمليا » . وكان نفس الخطر يهدد مصر والشام من جانب اللغة التركية ، وكانت دعوته القوية بضرورة اتباع سياسة تعريب منهجية تستهدف دره هذا الخطر .

والتضامن الإسلامى ليس فقط تضامنا آلياً يتكون من متماثلات ويرتكز على المشاركة فى الأرض والعقيدة واللغة . وإنما هو تضامن عضوى يفترض وجود هدف مشترك (مقصود) ومشاركة كل فرد فى العمل على تحقيق هذا الهدف فى حدود إمكانياته وطبقا لتنوع الواجبات . والأمة الإسلامية هى خير أمة أخرجت للناس . لأنها الأمة الوسط التى « تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر[٤] » وكل فرد فى الجماعة ملزم بتصحيح كل ما يدخل فى دائرة تأثيره الشخصى ويراه مخالفاً للشريعة وذلك إما بيده إن استطاع ، وإما بقوله ، وإذا عجز فبقلبه . وكل فرد فى الجماعة ملزم أيضاً بأن يقدم لأخيه « النصيحة » المخلصة ، والتوجيه الأخوى (وعظ) و « الدعوة » الصادقة وهذه الدعوة التبشيرية التى يرى بعض الكلاميين أحيانا أنها أهم عنصر من عناصر النبوة ، هى فى نظر ابن تيمية ضرورية فى حياة الجماعة بالقدر الذى كانت عليه فى مذهب الخوارج ، وأصبحت مهمة واجبة على كل فرد فى حدود إمكانياته ومصلحته من أجل تحقيق تماسك الجماعة . أما التضامن المعنوى الذى يربط بين المؤمنين فانه ينبغى أن يجعل من جماعتهم أمة « الشهداء

على النـاس » .

ويحدد ابن تيمية فكرته عن التضامن الاسلامي (*) فى العبارات التالية :
« يروى فى الصحيح أن الرسـول قال : مثل المؤمنـين فى توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكي منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر » « والمؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا » ثم شبك أصابعه . وفى الصحاح أن النبي قال : « والذى نفسي بيده ، لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه » ويقول النبي أيضا « المسلم أخو المسلم(٦) لا يسلمه ولا يظلمه » . وتزخر مثل هذه النصوص فى القرآن والسنة . ويتجلى فيها أن الله قد جعل عباده المؤمنين بعضهم أوليـاء بعض ، لأنهم يتعاونون ويتراحمون ويتعاطفون فيما بينهم. لقد أمرهم الله بأن يتساندوا وحرم عليهم الفرقة والانشقاق(٦) . فقال لهم « واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا» . وقال الله تعالى للنبي عن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً « لست منهم فى شيء » أما مصيرهم فسوف يقرره الله . كيف إذن بعد هذه الأحكام الصريحة ، يجوز لأمة محمد أن تنقسم إلى آراء جد مختلفة ، وأن يتعصب رجل لطائفة ، ويكره طائفة أخرى بسبب تعصبه لرأيه أو لخضوعه لهواه من غير دليل من عند الله ؟ . لقد برأ الله نبيه من أدنى مسئولية تجاه هؤلاء الناس وهذا هو حال أصحاب البدع مثل الخوارج الذين فارقوا الجماعة . واستحلوا دماء من لا يشاركهم أفكارهم ... ولقد أتاحت الخلافات التى وقعت فى الأمة بين العلماء والمشايخ والأمراء ووجهاء الناس ، لأعداء الجماعة أن ينالوا منهـا وأن يسيطروا عليها . ولقد نشأت هذه الفرقة لأن المسلمين أهملوا طاعة الله ورسوله ، وكما قال الله تعالى : « ومن الذين قالوا إنا نصارى أخذنا ميثاقهم

فنسوا خطاً مما ذكروا به فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيـامة »
وهكذا حين يهجر الناس خطاً من الأحكام المنزلة من عند الله تنشأ بينهم
العداوة والبغضاء . فاذا انقسمت جماعة من الناس سادت بينهم الفوضى ثم
ذهبت ريحهم . أما إذا اجتمعوا واتحدوا، عندئذ يتحقق لهم الرخاء والا ؤدد.
إن الاتحاد دليل على رحمة الله بينما الفرقة من عقاب الله . كل هذا يرجع إلى
كلمة واحدة هى : « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » .

ومن هنا نشأت سلسلة من النتائج توضح أهمية مفهوم التضامن الجماعى
فى مذهب ابن تيمية . فهى أولا نتائج اجتماعية، فكل فرد فى الأمة الاسلامية
له حق الوجود . فاذا كانت إمكانياته الشخصية غير كافيـة ترتب على ذلك
التزام فورى على الجماعة سواء فى شكل دولة أو فى شكل أفراد ، بأن توفر له
الإمكانيات المادية اللازمة لحياته . فاذا ترك أى فرد من أفراد المسلمين فى
حالة من العوز ، كان هذا خرقاً لحقوق الله بحرمانه من أحد عباده . أما من
الناحية السياسية فليس هناك إلا فرق فى الدرجة وليس فى الطبيعة بين المهـام
التى يقوم بها أفراد الجماعة . وأخيراً فان النظام القانونى عند ابن تيمية على
درجة كبيرة من اليقظة فى نظرته لمفهوم التضامن بحيث يوسع — كما سنرى —
الدور المسند إلى ذوى الظروف المتواضعة فى المجتمع ويقاوم المشـاركة فى
الجريمة ، ويجزل الثواب على المشاركة فى عمل جماعى .

٢ ـ الامة والقضية السياسية

لم تكن الأمة المثالية فى الأصل وفى الصدر الأول حيث كان النـاس
يتمسكون بالتوحيد الصحيح[٨] تعانى أى اختـلاف سياسى . فقـد كانت

الفضيلة الفردية كفيلة بالمحافظة على الترابط والتناسق فى المجتمع دون حاجة إلى الالتجاء إلى الإكراه بالقوة. ومع ذلك فمنذ أن انقسمت الأمة الإسلامية بفعل الجهل والظلم ، شأنها فى ذلك شأن كل أمة دعتها ضرورة الحياة إلى تحديد المراتب الاجتماعية المختلفة التى تجعل لكل فرد مكاناً ، ومن غير الدور القهرى لرئيس يسهر على النظام . ووفاء لطريقته المعتادة فى الاستدلال وجد ابن تيمية لهذه الضرورة سنداً من النص ومن العقل .

فالقرآن يأمر بطاعه الله وطاعة الرسول وأولى الأمر دون أن يوضح الشكل الخاص الذى يظهر به هذه الاختلاف السياسى. ويروى (أ) أبوداود أن النبى أمر كل ثلاثة رجال فى سفر أن يؤمروا أحدهم . وتوجد هذه الأحكام وبنفس العبارات فى مسند ابن حنبل حيث يروى عبد الله بن عمر حديثاً عن النبى عن ضرورة خضوع كل ثلاثة فى سفر فى(ب) صحراء لسلطة واحد منهم . وفى الأثر السنى أيضا أن علياً دعا إلى ضرورة وجود رئيس(حـ)

(أ) الحديث (إذا أخرج ثلاثة فى سفر فليؤمرا أحدهم)

(ب) وفى رواية المسند (لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم) .

وقد أورد أبن تيمية الحديثين عند تناوله لموضوع (أهمية الولاية) فى كتابة (السياسة الشرعية) وخلص إلى أن الرسول صلى الله عليه وسلم أوجب تأمير الواحد فى الاجتماع القليل العارض فى السفر تنبيهاً بذلك على سائر أنواع الاجتماع ، ولأن الله أوجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة . وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل ، وإقامة الحج والجمع والأعياد ، ونصر المظلوم ، وإقامة الحدود لا تتم إلا بالقوة والأمارة .

(السياسة الشرعية ص ١٨٥)

(ج) فى قوله : لابد للناس من إمارة ، برة كانت أو فاجرة ، فقيل : يا أمير المؤمنين هذه البرة قد عرفناها ، فما بال الفاجرة ؟ فقال : يقام بها الحدود ، وتأمن بها السبل ويجاهد بها العدو ويقسم بها الفيء . (نفس المصدر ص ٧٨)

ولكن هذه الرواية لاتتمتع بالشروط التى تتطلبها الروافض . إذن هذا الولاء السياسى الذى نجده عند ابن تيمية ليس مثيراً للدهشة . فهو مألوف عند أهل السنة وعند المحدثين المحافظين . إذ يرى سفيان الثورى — الذى ألف ابن الجوزى ترجمته والذى انتقلت كثير من أفكاره إلى نظام ابن تيمية — أن العبد المخلص لله ملزم بادىء ذى بدء بالطاعة للدولة(٩) . ولهذا كان فضيل ابن عياض واحمد بن حنبل يرددان هذا القول « ستون ليلة مع إمام ظالم خير من ليلة واحدة بغير سلطان » ويفضلان بذلك الاستبداد على غياب السلطة وذلك حباً فى النظام الجماعى(أ).

أما الاستدلال العقلى لضرورة الاخلاف السياسى ، فهو منقول فى منهاج ابن تيمية عن المختار الحلى فى « منهاج الكرامة » . ويرجع إلى فلسفة الفارابى واخوان الصفا ثم إلى جمهورية أفلاطون . وهو قريب الشبه جداً من التدليل الذى استخدمه العالم الاثنا عشرى ليثبت ضرورة النبوة والامامة . ونذكر هنا(١٠) الأفكار الرئيسية التى طرأت عليها فى الماضى تغييرات جعلتها مألوفة فى نظرنا اليوم . لقد خلق الناس ليعيشوا فى جماعة . لأن التضامن والتعاون ضروريان لإشباع حاجاتهم . ولكن الأنانية الغريزية تدفع كل فرد إلى حب الاستحواذ وحده على ما تقدمه الحياة الاجتماعية من منافع . فصارت الحياة الاجتماعية مستحيلة دون قوة قهرية عليا تجبر كل فرد على عدم تجاوز حدود حقوقه . ولاغنى عن سلطة الإمام فى نظر ابن تيمية والغزالى لكى

(أ) سنفصل القول فيما بعد عند تناول المؤلف فى الفصل الرابع موضوع مذهب أبن تيمية الأجتماعى

يسهر على تنفيذ الواجبات الشرعية ولإقامة الأعياد وشعائر الإسلام . وأخيراً فان السلطة المدنية ضرورية لتنفيذ أول الواجبات الشرعية وهو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر(١١) .

وهذه السلطة ، برغم أنها بيد رجل واحد ، ليس من الضرورى أن تكون واحدة ، وفى هذه النقطة يختلف مذهب ابن تيمية تماما عن الفكر الاسلامى . فقد قررت عالمية universalisme الإسلام السياسية أن الدولة الكاملة هى التى تضم جميع أفراد الجنس البشرى . وتأكدت هذه الشمولية عند الفارابى والجوينى والغزالى وفخر الدين الرازى . أما مذهب ابن تيمية — ولأول مرة فى تاريخ المذهب الاجتماعى السنى — فقد اجتهد فى تبرير تجزئة السلطة بمبررات شرعية . فالأمة — وقد كانت وحدة سياسية فى عصر السلف — ليس من الضرورى أن تظل كذلك ، فان تقلبات التاريخ قد قسمتها إلى عديد من الإمارات المستقلة . أما وحدتها فانها تكمن فى شىء آخر غير صورة الوحدة السياسية ، إنها تكمن فى التضامن العقدى الذى تشعر فى ظـله كل دولة بأنها عضو فى كيان عضوى مع شعورها بالاستقلال الذاتى . إن الأمة المثالية هى اتحاد تلقائى من عدة دول .

وهنا تثور مشكلة جديدة . كيف يمكن التوفيق بين هذا التفاوت وبين المساواة التى يجب أن تسود — كما أمر الله — بين جميع المؤمنين الذين يتكون منهم الجسم الاجتماعى الإسلامى (الجماعة) كما أمرهم الله ؟ يجد ابن تيمية هذا التوفيق فى العلاقة التى يقيمها بين « القدرة » الفـردية والاجتماعيـة وبين « الواجب » . فالتفرقة التى يتفـاوت الناس فيهـا بسبب الجنس والنسب

والسبق فى الإسلام ليس لها أى وزن عند الله . إنما الفضل فى الجدارة الشخصية والجهد الفعلى المبذول فى سبيله (تقوى ، عبادة) . فكل فرد مكلف فى حدود استطاعته . كما أن المراتب الاجتماعية منشئة للواجبات ، إذ يقع على السلطان من الالتزامات ما يفوق واجبات الفرد فى الرعية . وكل تفاضل واقعي لايكون موجباً للثواب عند الله إلا إذا قام هذا التفاضل على الحق[١٢]

٣ ـ التكفير

يقف مبدأ التكفير عند ابن تيمية موقفاً وسطاً بين نظريتين متعارضتين ظهرتا عبر التاريخ لتحديد للوضع القانونى للمسلم الذى يرتكب إحدى الكبائر (فسوق) من غير البدع مثل القتل أو السرقة أو الزنا أو القذف ... الخ . قضي تشدد الخوارج[١٣] باعتبار هذا المسلم كافراً ، وألزم السلطات العامة بوجوب التدخل لاستتابته علانية . أما المعتزلة[١٤] — وهنا على وجه الدقة النظرية المبدئية الأصلية — فيقولون إن المسلم يكون فى هذه الحالة فى منزلة وسط فهو ليس « بمؤمن » ولا « بكافر » ، وإنما هو « فاسق » يخلد فى النار (منزلة بين المنزلتين) . وأما تسامح المرجئة[١٥] فعلى العكس ، كان يقضى بأن تكتفى بتوقيع العقوبات القانونية عليه لأن تطبيق الحدود الشرعية المقررة يعتبر الكفارة العقابية الوحيدة المقبولة . وبعد توقيع العقوبة على « الفاسق » فانه يحتفظ بصفة المؤمن ، ويستمر فى تمتعه بجميع الحقوق المترتبة على ذلك ، فيستطيع أن يشغل الوظائف الاجتماعية وأن يشارك فى العبادات وأن يتطلع إلى النجاة فى الآخرة .

وأخذ أهل السنة[١٦] بهذه النظرية الأخيرة . وبرغم أن ابن حنبل يميل إلى عدم التسامح ، وأنه لم يكفر سوى الجهمية الذين ينكرون وجود صفات الله . ومع أن التكفير الذى حدده كان عقديا وعاماً ، فقد كان شديد الحذر والتأنى فى الحكم على أن هذا المسلم أو ذاك منهم . ويقول ابن تيمية إنه « ترحم عليهم واستغفر لهم لعلمه بأنهم لم يتبين لهم أنهم مكذبون للرسول ولا جاحدون لما جاء به[١٧] » ولكن ابن حنبل لم يكفر المرجئة الذين لايختلفون عن أهل السنة إلا اختلافا طفيفا ، ولا الخوارج ولا الذين كانوا يفضلون عليا على عثمان . ولقد سئل يوما عما إذا كان يمكن تكفير القدرية (أنصار حرية الإنسان) ، فأجاب أنه يجب ضرب عنق كل من ينكر منهم علم الله ، وذلك لأن كل من ينكر علم الله «جهمى» ، ثم إن الشريعة تنص على وجوب قتل كل بدعى يشهر مبادىء عقيدته على الناس ، وذلك للحد من الضرر الذى قد ينشأ عنها أو لتلافيه . ونجد هذه السنة القديمة المتسامحة عند أغلب الحنابلة ، وبعض الأشاعرة مثل الغزالى الذى كان ينكر تأثير تعاريف المدارس لجوهر الإسلام ، برغم أن كثيراً من الأشاعرة قد بالغوا فى عدم التسامح ، مقتدين فى ذلك بالمعتزلة إلى حد تكفير كل من لا يؤمن بالألوهية بنفس المفهوم الذى يؤمنون به[١٨] .

وينبغى أن ننسب ابن تيمية إذن إلى هذا التسامح القديم . ويمكننا أن نفهم ورعه بسهولة ، إذ قام هو ذاته ببيان أسبابه . فلا يمكن أولا تكفير أى مسلم نطق بالشهادة وأقام الصلاة إلا بالحذر الشديد(أ) . كما أن القرآن

(أ) ويرى ابن تيمية أن أول بدعة حدثت فى هذه الأمة بدعة الخوارج المكفرة بالذنوب ، =

والسنة لم يحددا لنا على وجه الدقة الشروط الخاصة (أ) بالتكفير. وإن التضامن الاسلامى يفرض علينا قبول التفسيرات المتباينة للشريعة مع التوفيق بينها إذا كانت في ظاهرها مؤيدة بالدليل وليس من سلطة أى مذهب أن ينفرد ويشرع بنفسه في هذا الموضوع وبالتالي فان قرار التكفير يكاد يكون فى أغلب الأحوال نتيجة اجتهاد فردى . وعلى هذا الأساس تكون شهادة « أهل الأهواء » مقبولة شرعا ، كما أن كل فرقة تمثل مظهراً من مظاهر الحقيقة بعد تضخيمه . والنزعة الفردية الإسلامية تجعل قائد كل إنسان هو ضميره الذاتى بعد إرشاده بالقرآن والسنة . وإنما ينبغى أن نفرق بين مسألة المبدأ ومسألة الواقع ، إذ نستطيع أن نقول إن كل من ينطق بكذا يكون كافراً ، ولكن لا يجوز أن نقول إن فلانا كافر طالما أن الدليل لم يقم بطريقة قاطعة على أنه نطق فعلا بمثل هذا القول (ب). هذه هي القاعدة التى يجب اتباعها دائما في كل الأحكام الشرعية التى تتعلق « بالوعيد » الإلهى ، ومعلوم من

= فأنهم يكفرون الفاسق الملى، فزعمت الخوارج والمعتزلة أن الذنوب الكبيرة – ومنهم من قال والصغيرة – لاتجامع الأيمان أبدا بل تنافيه وتفسده كما يفسد الأكل والشرب الصيام (مجموع الرسائل والمسائل حـ ٣ ص ٧–٨)

(أ) بل حدد القرآن والسنة شروط التكفير

وفهم لاوستخطأرأى أبن تيمية إذ يذهب إلى ضرورة الأحتراس من تكفير شخص بعينه إلا إذا توافرت الشروط والأدلة على تكفيره .

(ب) رأى أبن تيمية واضح فى هذه النقطة إذ يقول :

(وتحقيق الأمر أن الشخص المعين الذى ثبت إيمانه لا يحكم بكفره ، إن لم تقم عليه حجة يكفر بمخالفتها).

حيث المبدأ كل ما يتعلق بالوعيد الإلهي إذ من الصعب القول بأن هذا المسلم يقع تحت طائلة هذا الوعيد ، فقد لا يتوفر شرط من الشروط المطلوبة لتحقق لذلك « قد يجهل هذا المسلم وجود النواهي الواجب مراعاتها ، وقد يكون له من الحسنات مايمحو سيئاته . أو يكون قد تعرض لآلام كفرت عنه ذنوبه ، أو ينال شفاعة مقبولة عند الله » . ويعارض ابن تيمية مذهب المعتزلة الذى يفرق بين المبادىء الجوهرية فى العقيدة (الأصول) وبين التفاصيل النصية المذهبية (الفروع) ، بالتمييز بين « النوع » وبين الفرد (العين) ويغيب عن ابن تيميه أصل هذا التمييز الأرسطاطاليسي ، فيعرضه على أنه « التمييز الوحيد الذى يستند إلى عقيدة السلف الصحيحه » .

كيف اذن نعرف شروط التكفير النظرية على الأقل ؟ لقد حددها موفق الدين بالعمدة فى العبارات التالية : « يكفر كل من ينكر وجود الله ، أو يعتقد أن له شريكا أو زوجة أو ولداً ، وكل من يتهم الله بالكذب أو يسب الله أو يتهم رسوله بالكذب . وكل من ينكر أحد الأنبياء أو أحد الكتب المنزلة أو بعض هذه الكتب ، وأخيراً كل من ينكر احدى العقائد الجوهرية فى الإسلام ، أو يبيح النواهي المتفق عليها بالإجماع بشرط أن يعلم بهذه الأوامر وهذه النواهي » . واتخذ ابن تيميه هذا الموقف بعينه[١٩] . الا أن تكفير من يسب النبى أو زوجاته أو أصحابه له خطورة كبيرة فى مذهبه . فسب النبى عنده أكبر من الارتداد العادى ، وكل من يسب النبى تضرب عنقه[٢٠] . ولما كانت هذه العقوبة حداً من حدود الله . فليس للامام أن يخففها إلى الاسترقاق أو العفو ، أو أن يطلق سراحه مقابل

فدية . والتوبة تمحو السيئات ، كما أن الردة تمحو الحسنات وهما لا يوقفان عقوبة الإعدام بأى حال . ولكن يبدو أنه لا ينبغى أن تخضع فكرة ابن تيمية عن هذه المسألة أو عن غيرها لمنهجيه أوضح مما يحددها بنفسه إن مذهبه يخضع فى كثير من الأحيان لحاجات مجادلاته ، كما أن ضرورة توافق الشريعة مع الظروف تجعل شروط التكفير النظرية متوقفة على الزمان والمكان .

وهناك بعض الفرق الاسلامية التى وجه اليها ابن تيمية اللعنة بحزم لا يلين. فقد أبعد عن الأمة الاسلامية – اقتداء بابن حنبل – فرقة الجهمية لأنهم ينكرون أسماء الله وصفاته ، وبشدة أكبر كفر الروافض والإسماعيلية[٢١] لأنهم يرفضون أحكام الشريعة فى العبادات . والمنافقون[٢٢] أيضاً ليس لهم مكان داخل الأمة لأن المبدأ الاسلامى يطالب بالخضوع الكامل جسداً وروحا لأوامر الله . وعلم التنجيم يمكن أن يكون من أسباب التكفير لأنه « يحاول أن يطلع على مجرى الأحداث بالاعتماد على النجوم ، وهو ينتمى إلى السحر المتفق على تحريمه[٢٣] » . ويكفر أيضاً كل من يعبد الأولياء ويحيط محراب القبور بمظاهر العبادات البدعية[٢٤] . ولقد أكد ابن تيمية فى مواضع كثيرة أنه لا يمكن تكفير المرجئة ولا المعتزلة ولا الخوارج ولا حتى الشيعة المعتدلة[٢٥]. فكل هذه الفرق تسير فى طريق القرآن ولا تختلف إلا فى تفسيره

وإذا كان ابن تيمية يكره التكفير الصريح ، فانه يحبذ شكلا مخففاً للتكفير ، لا يؤدى إلى الطرد العنيف من الأمة ، وإنما يؤدى إلى الإبعاد المنهجى (تفسيق)[٢٦] لكل من كان رأيه موضع شك . هذا الإبعاد الداخلى الذى يبدأ بتحريم معاشرة كل من كانت عقيدته موضع شك ، يتضاعف بمجرد أن يعلن البدعيون علانية عن إيمانهم « بدعوتهم »[٢٧] ، وإذا لم يفلح

معهم التوبيخ الشفوى ، ينبغي إتخاذ إجراء أعنف تجاههم . ولما كان المؤمنون إخوة متراحمين متحدين فى ظل تضامن أخلاقى واحد ،كان واجباً يمليه عليهم العدل أن يغرسوا فى أنفسهم البغض والكراهية لأهل البدع ولأهل الكفر . وهذا هو ماسنراه حين ننتقل بعد ذلك إلى دراسة الأقليات الدينية .

الفصل الثانى

الاقليات الدينية (أ)

تبيح الشريعة أن تعيش داخل الأمة الاسلامية أقليات دينية (أهل الكتاب) من اليهود الذين يتبعون ديانة التوراة ، ومن النصارى الذين يتبعون ديانة الإنجيل[٢٨] ، وذلك مقابل اعترافهم بالسيادة الإسلامية ومقابل دفعهم الجزية . وكان التسامح الإسلامى الأول وحاجة الدولة إلى الضرائب قد حققا لهذه الأقليات قدراً معقولا من الأمن فى بعض الأحيان . ولكن رد فعل السنية المتطرفة التى تحالف معها ابن تيمية ، وتجدد الشعور بكراهية الأديان الأجنبية فى عصره ، قد دفعا به إلى الدعوة إلى فكرة شمولية عن الأمة على الرغم من حيطته الخطابية ، وإلى أن يعمل فى خطة طويلة الأمد على التضييق على الأقليات باحياء القوانين التى شرعها عمر بن الخطاب .

١ - ميثاق عمر وتحرر الأقليات

أرسى النبي ومن بعده أبو بكر القواعد العامة المتعلقة بوضع الأقليات القانونى . وطبقاً للأثر كان عمر هو الذى زود الإسلام بتشريع كامل ودقيق حين أبرم مع نصارى الشام وفى حضور المهاجرين والأنصار ، وثيقة أمان نقل إلينا سفيان الثورى[٢٩] أحكامها مفصلة . ويقول ابن تيمية إن

(أ) عالجنا هذا الموضوع بأستفاضة بمقدمتنا بالجزء الأول من الكتاب .

هذه الأحكام رسمت السياسة الدينية التى اتبعها الحكام الذين يمثلون فى نظره نموذج الحاكم السنى مثل عمر بن عبد العزيز وهارون الرشيد . ولقد أعقب حكم المأمون الذى كان فى صالح الجهمية والمعتزلة والنصارى ، حكم المتوكل الذى كان يمثل رد فعل العقيدة الصحيحة ، والذى وضع عقيدة خلود القرآن وتشريع عمر موضع التنفيذ .

ولقد أخذ الإهمال يزحف على هذا التشريع شيئاً فشيئاً فى الوقت الذى كان ابن تيمية يندد فيه بتحرر الأقليات وبخاصة النصارى . ففى عام ٧٠١ حضر إليه بدمشق جمع من اليهود وقدموا إليه وثائق أحاطوها بأبلغ آيات الوقار ، وزعموا أن هذه الوثائق ترجع إلى على بن أبى طالب وهى تعفيهم من دفع الجزية ، وأن هذه الأحكام كان معمولا بها من أغلب حكام المسلمين[٣٠] . وكان هذا مما أثار استنكار ابن تيمية ، الذى كان يرى مع ذلك أن الحكم الفاطمى بمصر ، هو المسئول الأول عن تحرر النصارى حيث أنه يقول إن الفاطميين «كانوا يدعون الاسلام ولكنهم كانوا فى الحقيقة روافض وباطنية وإسماعيلية» وأنهم نغصوا على أهل السنة معيشتهم وفضلوا عليهم اليهود وأكثر منهم النصارى . وبدأ اختلال نظام الجماعة من اليوم الذى دخل فيه النصارى فى خدمة الدولة[٣١] فى ظل حكم السلطان المعز ووزيره الفائز[٣٢] . فمنذ ذلك الوقت بدءوا يتمتعون باعفاءات ضريبية ، ويختلطون بالشعب ، ويظهرون علانية بصورة البذخ والبطر . ونجحوا فى أن يشغلوا مراكز الثقة بالقرب من السلطان وفى المصالح المالية ، وأن يستغلوا خبرتهم وصداقاتهم للاثراء بغير حق وعلى حساب المسلمين . واشتهروا بالجشع ، فكانوا يلعبون القمار داخل كنائسهم . وكان اليهود بالقاهرة يبيعون الخمر

للمسلمين . وكانت حفلاتهم الدينية العامة تحتك بشكل مهين بحفلات المسلمين التى كانت تتجلى فيها شعائر الإسلام . وازدادت أبنية عبادتهم عدداً ، وأصبحت مزعجة بشكل خطير(٣٣) .

كانت هذه الأقليات تمثل خطراً حقيقياً على الإسلام إذ كان موقفهم منه دائماً موقفاً معادياً . وكان تعاطفهم الأكبر يتزايد نحو أعداء أهل السنة . وكان لكل هزيمة يمنى بها المسلمون وقع الفرح الظاهر عند أهل الكتاب . ولقد وجد فيهم الروافض (أ) والفرنجة والتتار تواطؤا ساعدهم فى معاركهم. والروافض بصفة خاصة الذين كانوا قولا وعملا إلى جانب أعداء الإسلام فى خراسان وفى العراق وفى الجزيرة حيث قدموا العون العسكرى للاتراك ، قد جعلوا من أنفسهم المدافعين عن النصارى فى مصر وفى الشام ، وذلك من القرن الرابع حتى القرن السابع ، أما تعاطفهم مع اليهود فقد كان علنياً(٣٤) .

وكان الضرر الذى لحق بالإسلام من الأقليات الدينية وبخاصة النصارى ضرراً غير مباشر . فقد رأى ابن تيمية أن أثر النصرانية على معاصريه كان عميقاً وخطيراً . إذ أن الرهبان النصارى اكتسبوا تعاطف(ب) الزهاد المسلمين وتمكنوا من أن يلقنوهم تذوق حياة الرهبانية (الخلوة) . كما أن حب العزوبة منشؤه النصرانية ، ولقد تأثر الاسلام المنتشر فى الأوساط الشعبية بفعل النصرانية الهدام . فكانت جماهير المسلمين بمصر تشارك فى

(أ) يقصد ابن تيمية بالروافض هنا الباطنية الأسماعيلية وعلى رأسهم الوزير الشيعى الذى ساعد التتار على دخول بغداد وكوفىء منهم بجزاء سنمار . راجع المقدمة بالجزء الأول

(ب) لاأظن أن ابن تيمية قال هذا بل أرجح أنه إستنباط عام لتأثر زهاد المسلمين بالرهبان مما إعتاد المستشرقون ترديده فى تناولهم للتصوف وعوامل ظهوره .

الأعياد النصرانية ، كما كان للمسيحية أثر في منشأ تقديس الأولياء وفى زيارة القبور[٣٥] . ولم ير ابن تيمية بدأ من مطالبة الإمام بتطبيق أحكام عمر بن الخطاب[٣٦] عليهم تطبيقاً كاملا لوضع حد لهذا الانحلال الخطير .

٢ ـ التزامات المسلمين تجاه أهل الكتاب[أ]

كان ميثاق عمر فى نظر ابن تيمية عقداً صحيحاً أورده ضمن عقود البيع والزواج والهبة[٣٧] ، وكان يفرض التزامات محددة على الأطراف المتعاقدة . ولقد أوصى الحديث المسلمين دائما بمعاملة أهل الكتاب بالعدل والبر « من آذى ذمياً فقد آذانى » ويقول النبي فى حديث آخر أنه سيكون يوم القيامة حجيج من ظلم معاهداً أو انتقصه حقه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس وهناك حديث آخر يحرم على المسلمين دخول بيوت النصارى بدون إذن أو ضربهم أو أكل ثمارهم طالما أنهم يوفون بالتزاماتهم[٣٨] . على المسلمين إذن أن يراعوا العدل الكامل فى معاملة أهل الكتاب. ولكن العدل شيء نسبي تتفاوت درجاته

(أ) ينبغى أن نميز بين حالتين : إحداهما النظرة السياسية التى يرى فيها شيخ الأسلام أن وحدة الأمة وسلامتها لازمة لحفظ كيانها فى وقت اشتدت فيه خصومة الأعداء وتكالبت على حربها وتفتيت كيانها ، فكان من اللازم أخذ الحيطة والحذر من أعوان الأعداء بالداخل — وهم من نسميهم بلغة العصر الطابور الخامس — إذ اكتشف أن أفرادا من أهل الذمة عاونوا الصليبيين والتتار فى حربهم على المسلمين . أما النظرة الثانية فهى نظرة المساواة فى المعاملة فى الأحوال العادية حيث ينبغى أن يسود العدل تنفيذا للحديث السالف ذكره ، ومما يؤيد هذا موقف ابن تيمية عندما طالب بفك الاسر عن المسلمين وأهل الذمة معاً ولم يفرق بينهما (أنظر ص ١٧٦) .

بحسب الحال . ولقد صاغ عمر الملاحظة الصحيحة فى قوله : « ذلوهم ولكن لا تظلموهم (أ) .

فمقتضى العدل يفرض على المسلمين أن يكنوا لأهل الكتاب احتراما مذلا وأن يشعروهم دائماً بذلتهم الحتمية ، وإظهار مخالفتهم و « معاداتهم » بفطنة .

ولقد ضمن ميثاق عمر لأهل الكتاب سلامة أشخاصهم وذرياتهم وأموالهم ومع ذلك فليس هناك تعادل بين الديانتين . فليس لورثة النصرانى الذى قتله مسلم أن يطالبوا بالقصاص ، وإنما يجب أن يكتفوا بالمطالبة بالدية بعد خفضها إلى النصف . والمسلم الذى « يقذف » نصرانيا أو يهودياً لا يقام عليه الحد ، وإنما توقع عليه عقوبة حسب تقدير الامام (تعزير) . ويترك المسلمون لأهل الكتاب مطلق الحرية فى المعاملات الاقتصادية التى يحرمها الاسلام وتبيحها شرائعهم بشرط ألا يترتب على ذلك ضرر بالأمة[٣٩] . ومن حق أهل الكتاب حمايتهم من أعداء الخارج . وتحرير أسرى اليهود والنصارى « من أعظم واجبات » الدولة[٤٠] ، ومن أقرب الأعمال إلى الله استخدام أموال الوقف لهذا الغرض . ويفخر ابن تيمية فى « الرسالة القبرصية » بأنه

(أ) من أين أتى لاوست بهذا القول ؟

أن وصية عمر بن الخطاب رضى الله عنه بأهل الذمة معروفة مشهورة ، وهى آية على عدل الاسلام وسماحته فى معاملة أهل الذمة ، فقد قال فى وصيته :

(أوصى الخليفة من بعدى بأهل الذمة خيراً أن يوفى لهم بعهدهم ، وأن يقاتل من ورائهم ، وأن لا يكلفوا فوق طاقتهم) .

يحيى بن آدم القرشى : كتاب الخراج ص ٧٠

المطبعة السلفية ١٣٨٤هـ

طبق بنفسه هذا المبدأ فيقول[٤١] « يعلم جميع النصارى جيداً أننى طلبت إلى التتار تحرير أسرانا . فوافق غازان وقتلوشة وأخبرت أميرى بذلك . ولكن التتار لم يعتقوا إلا المسلمين وحدهم وقالوا لى « معنا أيضا نصارى أسرناهم فى القدس ونرفض تسليمهم » فأجبتهم « كل اليهود والنصارى الذين بين أيديكم هم فى حمايتنا ، وعلينا تحريرهم . وليس فى نيتنا أن نترك لكم أى أسير مسلماً كان أو ذمياً » . ولقد وفقنا فى اطلاق سراح عدد لايستهان به من النصارى . هذا هو سلوكنا وهذا هو كرمنا والجزاء عند الله » (أ) .

وبالاضافة إلى هذا الاحترام المتحفظ المذل ، فان أول واجب على المسلمين هو اتباع أسلوب منهجى لإقصاء النصارى واليهود داخل الأمة ، وتعمد مخالفتهم(ب) فى طريقتهم فى التفكير والسلوك . ولكن ابن تيمية لا يبلغ حد التعصب الضيق الذى اتسمت به الشيعة عند ما حرموا كل طعام النصارى واستخدام أوانيهم . فقد اكتسب روح التكيف الذى اتصف به أهل السنة ولم يحرم إلا الطعام أو الأوانى التى ورد بشأنها تحريم شرعي[٤٢] . أما النفى الذى يفرضه على الأقليات الدينية فذو طابع اجتماعى وسياسى . ومعلوم أن الإسلام يبيح لاتباعه أن يتزوجوا من نساء اليهود والنصارى (الكتابيات)

(أ) لا يحتمل هذا النص مع وضوحه ونصاعة الحق فيه أى التباس فى نوايا شيخ الأسلام نحو أهل الذمة من اليهود والنصارى ، ولكننا – مع الأسف الشديد – سنجد لاوست فيما بعد يتجاهل هذا الموقف عندما يتحدث عن بعض الأحوال التى أقتضتها دواعى الأمن – وكانت ظروف الحرب هى السائدة .

(ب) أنه يتعمد المخالفة حتى لاتضيع معالم الشخصية الأسلامية وليس هذا بدعا بين الأمم ، فهى تحافظ على سماتها وشخصيتها الوطنية والقومية .

بشرط أن يتمتعن بسمعة طيبة (المحصنات) . وكان هـذا الزواج من غـير المسلمات من القوة فى تقريره فى القرآن مما فوت على ابن تيمية التفكـير فى تحريمه .

ولكنه اجتهد فى العمل على الحد منه فى عدة فتاوى ترجع إلى تاريخ إقامته بمصر . فقرر أنه طبقـــاً لروح الشريعة لايصرح للمسلمين الزواج بالكتابيات إلا لضرورة ، وعليهم أن يعتبروا اتخاذ الإماء من غير المسلمات مكروهاً[٤٣] ، بل عليهم أن يمتنعوا عن مشاركة النصارى فى أى نوع من المعاملات التجارية ، ولا يرجع ذلك إلى أن الاتجار مع النصارى محرم فى حد ذاته — إذ يباح شرعا استخدام الأموال المكتسبة بالطرق المشروعة حسب شرائع الأقليات — وإنما يقصد قبل كل شىء إقصاء أهل الكتاب عن أية حياة جماعية[٤٤] . وعلى المسلمين أيضا أن يمتنعوا عن المشاركة فى أعياد النصارى . وأخيراً عليهم معارضة الديانتين[٤٥] المسيحية واليهودية معارضة دائمة ومنهجية ومقصودة وذلك تأكيداً لذاتيتهم الدينية (أ) .

(أ) ينظر كتاب (إقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم) وفيه تفاصيل مسهبة عن هذا الموضوع ، والهدف — كما فهم لاوست بحق — هو تأكيد ذاتية الأمة والمحافظة على مقوماتها فى العقيدة والعبادة والأخلاق والمعاملات ، لا سيما أن المسلمين مأمورون بالتأسى بالرسول صلى الله عليه وسلم ، (وقد قال تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام «لست منهم فى شىء» ، وذلك يقتضى تبرؤه منهم فى جميع الأشياء ، ومن تابع غيره فى بعض أموره فهو منه فى ذلك الأمر) .

ص ٤٦ من كتاب إقتضاء الصراط المستقيم

٣ ـ التزامات أهل الكتاب

الجزية فى نظر ابن تيمية كما هي في نظر جميع الفقهاء أولى الالتزامات التى يفرضها ميثاق الأمان على اليهود والنصارى. وهي ضريبة عقدية وشخصية لا يجوز بأى حال فرضها على مسلم . فيقرر حديث صريح رواه ابن عباس وأورده أبو داود — الذى اعتمد عليه ابن تيمية فى عديد من الأحاديث الخاصة بوضع الأقليات « ليس على مسلم جزية ، ولا تصلح قبلتان بأرض(٤٦) » وتتناسب هذه الضريبة مع قدرة الممول المالية . فالنصاب الذى حدده موفق الدين هو ٤٨ درهما للرجل ميسور الحال و ٢٤ درهما لمتوسط الحال و١٢درهما للأقل(٤٧) — ويبدو أن ابن تيمية ترك تحديدها لتقدير الإمام . وهى تجبى نظريا فى بداية كل عام ، وفى حالة الوفاة تؤخذ من تركة الذمى . ويعفى من هذه الضريبة كل من لا يقدر على سدادها وبخاصة النساء والأطفال والشيوخ وذوى العاهات والعبيد . أما أهل الكتاب الذين يهاجرون بسبب تجارتهم فيلتزمون بسداد نصف النصاب عند عودتهم . وكل تاجر وافد من « دار الحرب » يخضع للجزية . هل تجب الجزية على الرهبان والقساوسة الذين نذروا أنفسهم للفقر ؟ الموضوع محل خلاف . ويفصل فيه ابن تيمية على هذا النحو : « ولا يبقى فى يد الراهب مال إلا بلغته فقط . ويجب أن يؤخذ منهم مال كالورق التي فى الديورة والمزارع إجماعا ، ومن له تجارة أو زراعة وهو مخالطهم أو معاونهم على دينهم كمن يدعو إليه »(٤٨) . وتحصل الجزية من أهل الكتاب مع شيء من الصغار . وهذا المبدأ يخالف المنهج الاقتصادى الإسلامي الذى يأمر الدائن بأن يطالب بدينه دون مشاحنة والمدين بأن يسدد ما عليه بالحسنى . ويقال إن وضع الأقليات الدينية فى الإسلام هو

وضع حماية استغلالية ، ولكنه فى نظر ابن تيمية أكثر ما يكون حماية تتسم بالإذلال .

إن أحكام الميثاق التى تتعلق بمسألة العبادة (أ) بعد الجزية — هى عـلى جانب كبير من الأهمية . فيباح لأهل الكتاب إقامة شعائر دينهم بشرط ألا يظهروا « شعائر الدين » علانية . فلا يجوز أن تتجاور فى أرض الاسلام فى اختلاط مثل « شعائر الاسلام » و « شعائر الكفر » (٤٩) . وبالتـالى لايجوز للنصارى أن يعرضوا صلبانهم وكتبهم حيث يمر المسلمون . ويبـاح لهم استخدام النواقيس داخل كنائسهم وأديرتهم ، بشرط ألايسمع الصوت من الخارج فيقلق المسلمين . وعليهم أن يتلافوا حمل السعف فى الطرقات ، أو رفع أصواتهم فى موكب الجنازات . ولا تقام مقابرهم بالقرب من مقابر المسلمين ومن باب أولى لايسمح لنصرانى أن يأكل علانية فى شهر رمضان أو أن تقام بعض المظاهر النصرانية وقت الاستقبالات الملكية أو فى أوقات ابتهالات المسلمين إلى الله فى فترات الجفاف طلبا للمطر . وأمام هذا التشدد(ب)

(أ) لا ، الأمر غير ذلك ، فان أهل الذمة أحرار فى إختيار الأسلام دينا أو البقاء على عقيدتهم وما الجزية إلا مقابل الدفاع عنهم لانه لا يسمح بانخراطهم فى الجيش الأسلامى الذى يقع على عاتقه الجهاد فى سبيل الله .

يقول السير توماس أرنولد :

(لكن هذه الجزية كانت من البساطة بحيث لم تكن تثقل كاهلهم ، وذلك إذا لاحظنا أنها أعفتهم من الخدمة العسكرية الإجبارية التى كانت مفروضة على إخوانهم من الرعايا المسلمين) .

ص ٧٧ الدعوة إلى الأسلام

ترجمة د. حسن إبراهيم و د. عبد المجيد عابدين ط مكتبة النهضة سنة ١٩٥٧ م

(ب) ليس هذا تشدداً ولكن محافظة على عقيدة الأغلبية وإحتراما لشعائرهم ، وإلا ما القول فى إنكار معظم دول أوروبا الأعتراف بالأسلام وحرمان المسلمين من شعائرهم ؟!

فان مما يثير الدهشة أن ابن تيمية لم يطالب بتحريم أعياد النصارى . ولقد طالب المسلمين بأن يجتنبوهم . وسئل يوما عما إذا كان يجوز للمسلمين أن يعدوا بعض الأطعمة التى تشبه أطعمة النصارى وأن يتزينوا كما يتزينون فى عيد النيروز فى خميس العدس أو سبت الفصح ، وأن يبيعوا للنصارى مايحتاجون إليه للاحتفال بهذه الأعياد . فكان رده صريحاً أنه يحرم على المسلمين حضور هذه الأعياد ، أو أن يتركوا أولادهم يلعبون مع أولاد النصارى وبالتالي اعتبار هذه الأيام أيام بهجة أسرية او عامة(**) . ويحرم دخول النصارى فى المساجد إلا إذا كانت هناك مصلحة عليا مثل الأمل فى اعتناقهم الإسلام ، اما الكنائس فتظل دائماً مفتوحة للمسلمين . ولكل مسلم يلجأ إلى الكنيسة الحق فى ايوائه ثلاثة ايام ، حتى ان وجود المسلم داخل الكنيسة يلزم النصارى بخفض اصواتهم عند إقامتهم لعبادتهم ، والواقع ان ابن تيمية كان يحرم اى مظهر عام للدين المسيحى بأقوى مما كان يطارد البدع داخل الاسلام .

وينضم إلى هذا المبدأ الأخير الأحكام المتعلقة بالأبنية الدينية مثل الأديرة والصوامع والكنائس الصغيرة والكنائس ... الخ . فيتوقف وضع هذه الأبنية على الظروف التى وقعت فيها المعارك ، وما إذا كانت البلاد قد فتحت « عنوة » او « صلحاً » ، وعلى اى الحالين لا يجوز للنصارى مهما كانت الظروف ان ينشئوا ابنية جديدة ، فالتفرقة السابقة تتعلق بوضع الأبنية القائمة وقت الفتح ، والمبدأ هو ان كل الأراضى المستولى عليها عنوة لا يحق للنصارى ان يحتفظوا فيها بكنائسهم ، كما ان هدمها مشروع ما لم يترتب عليه ضرر بالمسلمين، وقد يؤجل الهدم تقديراً للظروف ، ولهذا رأى مسلمو « الجند »

فى بداية فتح مصـر — وقد كـان شغلهم الشاغل هو الجهـاد — أن من حسن السياسة أن يتركوا للفلاحين — وقد كانوا نصارى — أبنيتهم الدينية اقتـداء بالرسول مع يهود خيبر [٥١] . ولكن هدم هذه الأبنية المشبوهة يصبح اجباريا إذا كانت بأرض فيها مسجد عامر[٥٢] . فقـد قال الرسـول « لاتجتمع قبلتان بأرض » و « لا يجتمع بيت رحمة وبيت عذاب »[٥٣] والإمام ليس ملزما باجراء الهدم بلا قيد أو شرط . فمن حقه أن يخصص هذه الأبنية المستولى عليها على هذا النحو لأى غرض آخر يراه أصلح ، كتحويلها إلى مساجد أو توزيعها على شكل عطايا عقارية .

أما البلاد التى فتحت صلحاً فمن حق النصارى أن يحتفظوا فيها بكنائسهم. ولكن مسألة الاعتراف بحقهم فى صيانتها وفى ترميمها عند الاقتضاء كـان محل خلاف . ولقد ترك ابن تيمية للامام حرية التصرف حسب المصلحة . ويتجلى التشدد الفريد الذى يتسم به هذا التشريع عندما نرى أن التمييز بين بين نوعى الأراضي ليس فيه تحديد فاصل . فيمكن اعتبار أرض الصلح مثل الأرض التى أخذت عنوة فى حالة نقض ميثاق الأمان ، أو إذا انقرض الجيل الذى عاصر ابرام الميثاق الأول . والنتيجة فى الافتراضين إذن واحدة ترمى إلى هدم كل بناء لدين أجنبي مقام داخل حدود « دار الاسلام » . مع اختلاف طفيف فى وسائل التنفيذ .

وتنشأ الأحكام ذات الطابع الاجتماعى والسياسى من نفس الرغبة المنهجية فى إذلال الأقليات الدينية وفى النهاية فى إنقاصها ، ولقد قرر ممثلو أهل السنة المتمتعون بالثقة أنه يجوز للنصارى أن يشتركوا فى إدارة شئون الدولة . ويمكن للنصرانى فى مذهب الماوردى أن يصبح « وزير تفويض » ، وهـو أكبر منصب بعد الخلافة ، ولكن ابن تيمية يطالب بلا ادنى تردد بإبعاد كل

العناصر غير الإسلامية ابعاداً تاماً ونهائياً عن الحياة السياسية والعسكرية . فليس للنصارى أن يشغلوا أى منصب فى الادارة المركزية أو الاقليمية . ويحرم عليهم الجيش . فهم لا يتمتعون بالقدر الكافى من الثقة حتى تقبل مشاركتهم فى الجهاد فيما عدا استثناءات نادرة جداً . وكإجراء إضافى للامن لايسمح لهم بممارسة أى عمل من أعمال التدريب على القتال ، ويحرم عليهم امتلاك الأسلحة ، أو التدريب على استخدام الرمح والقوس ، وركوب الخيل . وتنبنى على ذلك القواعد التى يرسيها ابن تيمية عن العلاقة بين الدولة الإسلامية والدول المسيحية الأجنبية . فلا يسمح للسلطان بأن يبيح لوفود من أية قوى نصرانية لكى تحضر وتتدخل فى شئون البلاد الداخلية ، وتلتمس إجراءات أكثر رفقا أو رحمة بالأقليات الدينية باعتبار أنه الحكم الوحيد فى شأنها . فليست هناك أية مصلحة فى الحرص على صداقة القوى النصرانية التى لايحتاج اليها المسلمون . فان النصارى هم الذين يحتاجون إلى المسلمين لمدهم بالمؤن والذخائر ، أو مثل الأندلس لاتقاء خطر الغزو التترى[٥٤]

ويتسم هذا الابعاد عن الحياة السياسية بمظاهر الذلة فليس للنصرانى ان يرتفع ببناء بيته اعلى من منازل جيرانه المسلمين حتى لو كان ذلك على ارض يشاركهم فى ملكيتها ، ويجب عليه ان يقدم المسلم على نفسه ، وان يبدأ هو بتحيته بالصيغ الشائعة ، وأن يتلافى أن « يتمنى له على سبيل التحية شيئاً مستحيلا مثل حياة بلا نهاية »[٥٥] وليس للنصارى الحق فى ان يكون لهم خدم من المسلمين ، أو أن يركبوا سفينة طاقمها من المسلمين ، او ان يشتروا اسرى الحرب ، او ان يكون لهم نصيب فى الغنيمة .

وأخيراً على الإمام ان يجبر النصارى على ان يتميزوا عن المسلمين حتى فى

أقل العادات اليومية شأناً . فيحرم عليهم أن يتسموا بأسماء إسلامية فى شكلها وأن يحفروا شيئا باللغة العربية على خواتمهم . وملابس المسلمين وأذواقهم محرمة عليهم تحريماً قاطعاً . ولقد ناقش العلماء شرعية إلزام اليهود والنصارى بارتداء ملابس موحدة ومحددة . ويتمسك(أ) ابن تيمية بأشد الأحكام فى هذا الموضوع ، بحجة أن عمر قد قرر مبدأ عدم تشبه النصارى بالمسلمين فى أقل تفاصيل ملابسهم . وعلى ذلك يلبس النصارى عمامات طول الواحدة عشرة أذرع فقط ، وتكون مجردة من أية زينة ، ويحيط بالخصر حزام على ان تكون ملابسهم من لون معين(٥٦) . وقد يعول على هذه الاجراءات الكيدية لإجبار النصارى على اعتناق الإسلام ، لأن ابن تيمية لايضمر للمسلمين الجدد تلك العداوة التى كان يضمرها لهم كثير من معاصريه(٥٧) .

والميثاق المبرم على هذا النحو يمكن ان ينقض بسهولة من جانب الأقليات ذوى المصلحة فى عقده . وفى تعريف فسخ هذا الميثاق كرر ابن تيمية الفاظ موفق الدين ذاتها . وهي ان اليهود او النصارى ينقضون ميثاقهم إذا امتنعوا عن دفع الجزية او الخضوع لقانون من القوانين التى اصدرها الإمام ، او اذا قاموا بعمل عدوانى ضد المسلمين ، او اذا سبوا الله ورسوله او الأمة ، ومن حيث المبدا يفسخ الميثاق بالاخلال بأى حق من « حقوق الله » ، لا بحق من « حقوق الناس » . وعلى هذا الأساس يأمر الامام بقتل كل مسلم يلجأ إلى السرقة باستخدام السلاح ، او يتجسس على ابناء دينه ، او يعين الكفار على

(أ) يبدو أن ابن تيمية قد وضع هذه الشروط نتيجة إكتشاف تعاون بعض الذميين مع جنود الأعداء فى الحروب الصليبية ، فكان تشدده فيما سماه به لاوست — حركة رد فعل لما حدث أثناء هذه الحروب ، ودرءا لاحتمالات أخرى أشد ضرراً على المسلمين . (أنظر المقدمة) .

أسر المسلمين ، وباختصار يرتكب أى عمل لا يضر المسلم كفرد وإنما يضر الأمة فى عمومها(٥٨) . ويكون (أ) نقض الميثاق فردياً أو جماعياً . ففى الحالة الأولى لا يتعرض للعقوبة المنصوص عليها سوى الفاعل وحده . وهذه العقوبة متروكة لتقدير الامام فيما عدا حالة سب النبى فعقوبتها الاعـــدام . وللامام استناداً إلى سلطته أو بعد مشورة بعض الفقهاء أن يأمر باعـدام المذنبين أو بمصادرة أموالهم أو باسترقاقهم ، أو بالعفو عنهم حسب المصلحة وحدها(٥٩)

ومع ذلك فلا يلتزم الامام بالإبقاء بصفة دائمة على هذه الاقليات الدينية داخل الامة لان وجودها مؤقت . إذ يقول ابن تيمية فى « الحسبة » : « ولهذا لما فتح النبي صلى الله عليه وسلم خيبر أعطاها لليهود يعملونها فلاحة لعجز الصحابة عن فلاحتها ، لان ذلك يحتاج إلى سكناهم ، وكان الذين فتحوها أهل بيعة الرضوان ، الذين بايعوا تحت الشجرة ، وكانوا نحو الف وأربعمائة ، وانضم اليهم أهل سفينة جعفر . فهؤلاء هم الذين قسم النبي صلى الله عليه وسلم بينهم أرض خيبر . فلو أقام طائفة من هؤلاء فيها لفلاحتها ، تعطلت مصالح الدين التى لا يقوم بها غيرهم . فلما كان فى زمن عمر بن الخطاب رضى الله عنه وفتحت البلاد ، وكثر المسلمون ، استغنوا عن اليهود فأجلوهم . وكان النبى صلى الله عليه وسلم قد قال « نقركم فيها ما شئنا » وفى رواية « ما أقركم الله » وأمر باجلائهم منها عند موته صلى الله عليه وسلم فقال « أخرجوا اليهود والنصارى من جزيرة العرب » . ولهذا ذهب طائفة من العلماء كمحمد بن جرير الطبرى إلى أن الكفار لا يقرون فى بلاد المسلمين

(أ) وها هى الأحكام التى نفهم منها أنها تناسب ظروف الحرب ، وفى حالة نقض الميثاق .

بالجزية إلا إذا كان المسلمون محتاجين إليهم فاذا إستغنوا عنهم أجلوهم كأهل خيبر (٦٠) .

فاذا تدبرنا كيف أن ابن تيمية كان يرى هذه الاقليات الدينية بلا نفع بل ذات خطر ، وإذا أخذنا فى إعتبارنا روح الشمولية فى نظرياته ، والعناية التى يوليها منهجه — عند إعتناق الإسلام — إلى الجدارة الشخصية أكثر من السبق فى الاسلام ، وأخيراً إذا تذكرنا أن الامة المثالية لا تكون إلا واحدة متجانسة كما كانت فى الأصل ، أليس من حقنا أن نخلص من هذا التحليل إلى أن ابن تيمية كان يتجه إلى تشجيع سياسة تهدف إلى قمع هذه الأقليات وامتصاصها على المدى الطويل (أ) .

(أ) أخذ المؤلف فى اللف والدوران بالصفحات السابقة ما شاء له أن يفعل بحجة أن من حقه إستخلاص ما يراه ، ولكننا نلاحظ بعد الأطلاع على تحليلاته المستفيضية ، أنه سلك فيها دروبا ملتوية ليخدم أفكارا مسبقة لم يحد عنها ، وكان لها دور كبير فى إخفاقه فى فهم موقف الأسلام من أهل الذمة بعامة ، ومن المسيحيين بوجه خاص ، فقد إقتصر على آراء فقهاء أختارهم من بين المئات لا سيما أهل العصور المتأخرة — وفى ظروف بالغة الحساسية والحرج بالنسبة للمسلمين ، أى أثناء الحروب الصليبية وما أعقبها من نتائج أدت إلى تغيير العلاقات بسبب ظروف القتال ، إذ كانت جيوش الصليبيين هى الغازية فى موجات متلاحقة إستمرت تتدفق على الشرق الأسلامى طوال قرنين أو أكثر ، فكيف ينكر على المسلمين حينئذ حق الدفاع المشروع عن عقيدتهم وأنفسهم وديارهم ؟

وهل نسى فى غمرة رغبته الملحة فى إلباس المسلمين ثوب الأضطهاد ، هل نسى ما لاقوه من إضطهادات وقتل وتشريد وقمع فى أسبانيا حتى قضى عليهم قضاءاً مبرماً ؟

كذلك لا تصمد آراؤه طويلا أمام الأصول الثابتة والقواعد المقررة فى الأسلام ، ويعرفها كل باحث منصف .

=

... ...

= ونخص بالذكر السير توماس أرنولد فى كتابه (الدعوة إلى الأسلام) حيث أدت به الدراسة المستنيرة لعديد من الكتب والوثائق إلى إستخلاص نتائج مغايرة لما توهمه لاووست بسبب أطلاقه لعنان الاستنتاج بعين الخيال .

يقول السير أرنولد فى نص صريح لا يقبل الالتواء :

(ويمكن أن نرجع كثيرا من أصطهادات المسيحين فى البلاد الاسلامية ، إما إلى الشك فى ولائهم الذى كانت تثيره دسائس المسيحين الغرباء وأعداد الأسلام وتدخلهم فى شئونهم ، أو إلى ذلك الشعور السيىء الذى أثاره ذلك المسلك القائم على الخيانة والقسوة التى ظهر بها هؤلاء الأجانب نحو المسلمين ص ٩٥

كما يقرر أن (بقاء الكنيسة المسيحية الوطنية بعد الفتح العربى أكثر من ثمانية قرون ، لشاهد على روح التسامح التى استطاعت وحدها أن تجعل مثل هذا البقاء أمراً ممكنا) ص ١٤٤

« الدعوة إلى الأسلام »

الفصل الثالث

الإمامة والدولة

انطلقت فكرة ابن تيمية من مفهوم الله وانتقلت في خط سيرها المنطقي إلى دراسة النبي (صلى الله عليه وسلم) والصحابة والأصول لتنتهي إلى الأمة . ونظراً للاختلاف السياسي الذي تفترضه فكرته فقد قادته إلى قضية جديدة هي قضية الدولة والوظيفة العامة (الولاية) . ولقد عمد ابن تيمية إلى تعميق الفكرة الإسلامية وزيادة مرونتها ، وذلك كرد فعل ضد فكرة « الإمامة » التي عرضها المختار الحلي في « منهاج الكرامة » . ولقد اطلع ابن تيمية على الكتب التي سبقته في التشريع الإداري السني مثل كتب الماوردي وأبي يعلى وأبي المعالي الجويني والغزالي وفخر الدين الرازي والنسفي وبدر الدين بن جماعة ولكنه لا يعول عليها كثيرا لاختلافه معها في عديد من المسائل . وبخلاف « منهاج السنة » الذي خصصه لمسألة الإمامة فإنه لم يعرض لطبيعة الدولة وأشكالها واختصاصها إلا في « السياسة الشرعية » ومن خلال عرض شخصي بحت . ومع ذلك فإن مذهبه لا يظهر في أصالته الحقيقية إلا معروضا في الإطار المألوف لعلم الكلام السني . ولهذا سوف نتعرض على التوالي – مستلهمين علماء (٦١) الاجتماع السياسي في الإسلام – لقضية دعائم الإمامة ، وتعيين الإمام وصفاته والتزاماته ونوابه ، وأخيرا لواجبات الأمة تجاه الإمام .

١ – دعائم الإلزام الشرعى للإمامة

لقد تساءلت المذاهب الإسلامية التقليدية فى مبدأ الأمر عما إذا كان تعيين الخليفة أو « الإمام الأعظم » على رأس الأمة يعتبر إلتزاما شرعيا ، وفى حالة الإيجاب هل يقع هذا الإلتزام على الله أم على جماعة المسلمين ؟ رأت الشيعة أن تعيين الأئمة واجب منطقى على العناية الإلهية . و يقول الحلى إنه « لطف واجب » يلتزم به الله كما التزم بإرسال الأنبياء (٦٢) . فلم يخلق الله الناس إلا لمصلحتهم أنفسهم وهم عاجزون تماما عن تحقيق السعادة والنجاة إذا وكلوا إلى أنفسهم . وبما أن الله خير مطلق لا يسعه أن يوقف استمرار النعم التى يغدقها برحمته على الكون . وبعد أن اختتم الله النبوة بمحمد (صلى الله عليه وسلم) تعين عليه أن يولي (نص) رجالا أتقياء (أولياء) معصومين لهداية الناس إلى الخير ، وحمايتهم من « الغلط » و « السهو » و « الخطأ ». والأسباب العامة التى يعتمد عليها الحلى ليبنى عليها النبوة التى لاغنى عنها لتحقيق الالتحام الإجتماعى ونشر الخير والعدل – تستخدم أيضا لإثبات التزام الله بأن يسهر على دوام الإمامة . وعلى هذا الأساس تتأكد شرعية الإمامة بوظيفة قريبة الشبه بوظيفة النبوة ، رغم أن الحلى يرفض أن يضفى عليها امتياز النبوة أى « الوساطة » بين الله وبين الناس . ولكن هذه التفرقة ثانوية لأن الوظيفة التى يلتمسها النبى فى الوحى يجدها الإمام فى عصمته وفى ضرورة أن يكون الحافظ الأمين للشريعة والمفسر الدائم لها(أ). ولقد رأينا فى نظرية الأصول

(أ) يوضح ذلك الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء فى تفرقته بين النبى والامام ، فيذكر أن الإمامة منصب إلهى كالنبوة،فكما أن الله سبحانه يختار من يشاء من عباده للنبوة والرسالة =

قول الحلى عن قصور المنهج التقليدى فى الاصول عند أهل السنة باعتبار أن القرآن والسنة لا يوضحان جملة الحقائق الضرورية للحياة توضيحا شافيا .

إن أهل السنة — بما فيهم أشهر علماء المذهب الحنبلى — متفقون على طابع الإمامة الإلزامى ولكنهم مختلفون فى فهم طبيعة هذا الإلزام باختلاف مدارسهم . ولقد قام ابن حزم (٦٣) وحده بإسناد الإمامة إلى نص ليس فى القرآن — الذى التزم الصمت فى هذا الموضوع — (١) وإنما فى الحديث

=ويؤيده بالمعجزة التى هى كنص من الله عليه، وكذلك يختار للإمامة من يشاء ويأمر نبيه بالنص عليه وأن ينصبه إماما للناس من بعده للقيام بالوظائف التى كان يقوم بها .

أصل الشيعة وأصولها ص ٧٣ ط المكتبة الحيدرية بالنجف ١٣٨٥ هـ = ١٩٦٥م

(١) هذا الحكم ليس صحيح ، ويرجع إلى الجهل بطبيعة الشريعة الأسلامية ، فالقرآن هو كتاب الكليات — أو هو الدستور العام ، ثم تأتى المصادر الأخرى لتشرحه وتستنبط منه القوانين وتحدد صياغتها .

وقد استدل العلماء بالآيات القرآنية الكريمة :(إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظم به إن الله كان سميعاً بصيرا).

(يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا) .

ويرى الأستاذ الدكتور محمد ضياء الدين الريس — رحمه الله — أن القرآن نص أيضاً على أصول وواجبات الحكم فأوجب أن يكون أساس الحكم هو الشورى ، وأوجب الأتحاد والتعاون والجهاد ، وإعداد القوة للأعداء وبين أحكام الحرب والسلم — إلى غير ذلك من المبادىء الأساسية التى تنبنى عليها الدولة .

وهذا كله يدل على بطلان ما زعمه الزاعمون من أن القرآن ليس فيه إشارة إلى الحكومة أو الدولة .

=

« من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية » (٦٤) بينما يرى الأشاعرة أن الإمامة شرعية فحسب. أما القرامطة والفلاسفة فقد رأوا أنها إلزام عقلي. (٦٥) والواقع أن الإجماع هو الذي يقرر الخلافة كما قال بذلك صراحة سعد الدين التفتازاني أحد المتكلمين المتأخرين . ولقد حاول الغزالي من ناحيته أن يجد في الشريعة تعريفا لواجب الإمامة ولكنه لم يوفق إلى استخراج نص من القرآن أو الحديث . مما اضطره إلى الالتجاء إلى التدليل العقلي فافترض التسليم بما يحاول إثباته . إذ قال إن ما هو واجب لتنفيذ الالتزام يكون في ذاته واجبا . والدين مرتبط بالدنيا ارتباطا وثيقا ولكي تسود تعاليمه يحتاج إلى النظام والسلام في المجتمع. ولقد أثبتت التجارب في الحروب الأهلية أنه لا يمكن تصور وجود هذا النظام إلا في ظـــل سلطة السلطان المعترف بها من الجميع (٦٦) .

ولكن موقف ابن تيمية كان أجل خطراً وأكثر تنوعاً . فلم يحاول أن يفند مختلف النظريات التي تعرض لها وإنما حرص على أن يضع كل نظرية في موضعها الصحيح من الكل . فهو يعتبر إمامة النبي مستندة إلى قرار إلهي. ومع ذلك فإن عقيدته تمنعه من أن يرى في النبوة لطفاً واجباً برغم أن لطف الله في نظره هو من الكمال وأن رعايته من السعة في هذه النقطـة بحيث أن إرسال الأنبياء المعصومين وإلى حد ما تعيين الأئمة لا يقل أهمية في مذهبه عن

= د. الريس = الأسلام والخلافة في العصر الحديث ص ٢١٥

أ – منشورات العصر الحديث ١٣٩٣ هـ = ١٩٧٣ م

وينظر أيضا كتابة : النظريات السياسية الأسلامية : الشورى ٢٨٧-٢٩٢ والفصل الرابع : الأسلام ووجوب الحكم ص ١٢١ وما بعدها ط الأنجلو المصرية ١٣٧١ هـ = ١٩٥٢ م .

أهمية تنصيب الله للأئمة المعصومين فى مذهب الشيعة .

وتخرج إمامة الخلفاء الراشدين عن نطاق الكمال المطلق الذى تتسم به إمامة النبى — وتدخل في مجال الكمال النسبي « المقيد » .(٦٧) وهى تستند فى نظر ابن تيمية إلى الشريعة وإلى العقل معاً عندما قصد تبرير شرعيتها بالاعتماد على أساليب التدليل الرئيسية التى أخذت بها مختلف المدارس السنية . والواقع أن النبى كان قد أمر المسلمين فى وصيته باتباع الخلفاء الأربعة الأوائل وبتجنب البدع لأن كل بدعة ضلالة . وكان أبو بكر قد تم تعيينه بنص صريح . كما أن العقل يؤكد الطابع الإلزامى فى هذه الخلافة لأن الخلفاء الأربعة الأوائل كانوا خير المسلمين وأن النتائج شبه المعجزة التى تحققت بفضل سياستهم قد أكدت تفوقهم المبين . لقد كانوا وحدويين وكانت دولتهم عالمية إذ كانت الأمة الإسلامية المثالية تتألف من مدينة واحدة . وكان كل تطور يعتبر نصراً للتعدد على الوحدة وكل إصلاح عودة إلى الوحدة فى حدود الإمكان. هذا المبدأ الذى يحكم التطور العقدى والقانونى فى الإسلام كان يتأكد أيضا فى مجال الحياة الاجتماعية والسياسية . والأمة التى كانت متحدة فى أصلها قد انقسمت تدريجيا ثم جاء حكم الملوك بعد حكم الخلافة الشرعى .

ومنذ ذلك الوقت لم تعد الخلافة الوحدوية تنطوى على الطابع الإلزامى . وهكذا اندمج فى منهج ابن تيمية آخر النظريات ألا وهى نظرية الخوارج(٦٨) التى كان ينتظر لها أن تتبوأ مكانها فى تركيبه التوفيقى إذ كان من خصائصها نفى التزام الأمة بأن يكون على رأسها خليفة ، برغم أن ابن تيمية لم يوضح فى بحوثه العديدة عن هذه النظريه ، أن نفى دوام الخلافة(٦٩) هو الدعوة الرئيسية لمذهب الخوارج . ويمكن بسهولة أن نضع حجج ابن تيمية فى

ترتيبها المعتاد فى إطار منهج أهل السنة . فالقرآن لم يحدد بأى وجه من الوجوه شكل الحكومة الإسلامية ولم يفصل فى قضية خلافة محمد صلى الله عليه وسلم . كما أنه تعمد عدم تحديد عدد أئمة أهل السنة ، رغم النقد الذى وجهه الشيعة إلى أهل السنة بسبب ذلك . فقد اكتفى (أ) الله بقوله : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » . علما بأن الرؤساء السياسيين الذين عرفهم المسلمون هم « الامراء » يعاونهم « العلماء » . وهناك بعض الاحاديث

(أ) حافظنا على تعبير المؤلف تقيداً بمبدأ الأمانة فى الترجمة مع أختلافنا معه بوجوب التزام الأدب فى الحديث عن الله سبحانه وتعالى .

والأقتصار على آية واحدة من كتاب الله عز وجل يخالف الحقيقة : ففضلا عن الآيات المذكورة آنفا — فقد جاء القرآن الحكيم — كما يذكر الدكتور الريس — مخاطباً بتشريعاته الأمة الأسلامية كلها بجميع أجيالها ، وهى أمة متعينة بذاتها وأوصافها ، فهى أمة ذات كيان سياسى .

ويقول الله جل شأنه (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله) . فهل يمكن تنفيذ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بدون تعاون ونظام وولاة أمر وحكم وقانون ؟

وقد وصف الله تعالى (داود) بأنه خليفة ، وقال له :

«ياداود إنا جعلناك خليفة فى الأرض فأحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب» .

وسمى الله ابراهيم اماماً ، فقال (وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن ، قال : إنى جاعلك للناس إماماً).

ووصف الأنبياء بأنهم (أئمة يهدون بأمرنا) . والخلفاء أو أئمة المسلمين هم المنفذون لشريعة الأنبياء . ولذا قال أبن خلدون : وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ومن قام مقامهم — وهم الخلفاء» .

(محمد ضياء الدين الريس = الأسلام والخلافة فى العصر الحديث ص ٢١٦)

وردت بالكتب الصحيحة ولها طابع خوارجى(أ) ينسبها ابن تيمية إلى أهل السنة غير أنها لا تحدد عدد الأئمة[٧٠] فى أى عبارة من عباراتها . ولقد أتاحت له فكرته الخاصة عن الإجماع أن يؤكد أن الصحابة لم يقتنعوا بالإجماع على التسليم بوجوب الخلافة . وفى مواضع أخرى يعمق المعنى السياسى للشهادة ولمفهوم الايمان[٧١] ويقرر أن كلاهما يفرض على المسلم وجوب طاعة الله وطاعة رسوله من غير أن يتحدد للدولة الإسلامية شكل للخلافة . وأخيراً فان المناقشات المذهبية التى تناولت طبيعة الإمامة لم تبدأ فى التاريخ إلا فى خلافة على بن أبى طالب[٧٢] . ولكن ابن تيمية برغم تقيده بظروف الزمن السياسية قد بالغ فى فكرته . إذ أن تقرير ضرورة الخلافة شرعا يؤدى إلى وضع المؤمنين أمام أحد أمرين ، فاما ان نفرض عليهم واجباً يفوق طاقتهم بطلب تعيين رئيس واحد للامة بعد ان فقدت تماسكها الأصلى ، وإما ان نسلم بشرعية اى نظام خال من جوهر وظيفته ينشأ عن الاحتيال . وبذلك ندخل فى الحياة الاجتماعية والسياسية النزعة الصورية وعامل الاكراه ، وهما ماستعمل نظريته فى العقود على تحطيمها بصفة عامة .

(أ) كيف سمح لاووست لنفسه وصف الأحاديث بطابع خوارجى ؟
لقد خصص الامام البخارى فى صحيحه فصلا جمع فيه الأحاديث الصحيحة التى وردت عن النبى صلى الله عليه وسلم ، متعلقة بالخلافة وشؤون الحكم ، أسماه (كتاب الأحكام) ، كما خصص الإمام مسلم أيضاً بابا فى صحيحه جمع فيه هذه الأحاديث وسماه (كتاب الإمارة) .

٢ - تولية الإمام

انقسمت المذاهب قبل ابن تيمية بشأن تعيين الإمام إلى مجموعتين كبيرتين: « أصحاب النص » الذين يرون أن تعيين الأئمة يكون دائماً بمعرفة الله تعالى، « أهل الاختيار » الذين يتركون تعيين الأئمة لاختيار الأمة(أ) الحـر[٧٣] . ولقد أولى ابن تيمية عناية خاصة بالنظريات الأولى أى نظريات الشيعة وبالشكل الذى عرضها به الحلى إذ يقول هذا العالم الإثنا عشرى[٧٤] إن الله وحده هو الذى يستطيع وينبغى عليه منطقياً أن يعين بنص صـــريح الإمام المعصوم ليكون بعد وفاة الرسول الحافظ الأعلى على الشريعــة ، والوسيط الأوحـد بين الله وبين خلقه . ولما كان الانسان عاجزاً عن معرفة مصلحته فانه من باب أولى أعجز عن إكتشاف العصمة . إن «النص » بشأن خلافة على ينطوى على عديد من الآيات القرآنية وردت فى « منهـاج الكرامة » وتنـاول ابن تيمية دراستها تفصيليا فى « منهاج السنة » . ويكمل هذا النص الأحاديث التى عبر فيها النبي عن إرادته فى جعل على خليفــة له ولاسيما فى حادثة « غدير خم »

(أ) يبرز الأستاذ الدكتور محمد ضياء الدين الريس المدى الذى وصل اليه النظام السياسى الأسلامى بقوله :

(هكذا قبل مجىء روسو وأتباعه بقرون عديدة .. وذلك أيضا مع فارق ، فان العقد الذى تكلم عنه روسو كان مجرد إفتراض لأنه بناه على حالة تخيلها فى عصور ماضية سحيقة ولا يوجد عليها برهان تاريخى بينما نظرية العقد الأسلامية ، تستند إلى ماض تاريخى ثابت : هو تجربة الأمة فى خلال العصر الذهبى للأسلام) .

قارن كتابه : النظريات السياسية الأسلامية ١٤٤ : ١٤٥

حيث أنعم عليه بأوصاف فائقة . ويتعين على كل إمام أن يحدد اسم خليفتــه في وصية لأنه وحده هو الأقدر على اكتشــاف الامام المعصوم الذى ستخلد إمامته ، وكان عمر قد منع النبي من كتابة وصيته . وعليه فان قائمة الأمة المعينين على هذا النحو تختلف اختلافا كبيرا حسب انقسامات الزيدية والروافض والغلاة . وكان ابن تيمية يعتمد على النوبختى وغيره من العلماء فى تاريخ الفرق ويعارض هذه الفرق بعضها بعضا . وتستحق المناقشات التى خاضهـا مع خصمه الإمامى عن فضل الأحد عشر إماما وعن الامام المنتظر وعن غياب الامام ، أن تخصص لها دراسة مفصلة فى بحث مقارن للجدل الذى ثار بين أهل السنة والشيعة(٧٥) حول هذا الموضوع .

و « الاختيار » هو أفضل أسلوب لتعيين الامام لأنه يتمتع بقبول شبه إجماعى من المذاهب التى تطلق على نفسها أهـل السنة ، إبتداء من الحنبـلى أبى يعلى فى « الأحـكام السلطـانية » إلى الأشعـرى فخـر الدين الرازى فى « شرحـه » وفى « المحصـل » . فالأمة الاسلامية ملتزمه بأن تعين على رأسها رئيسا أعلى . وتعيـين الخليفـة « فرض كفايه » يسقط عن الأمة إذا تحققت فى فرد منهـا أهليـة القيام به نيابة عنها ، ويتحول إلى فرض عينى بسبب أهليته الشخصية وتعيينه للامام بالاسم . ويتأسس إجماع الأمه على رأى العلماء وحدهم لمـا يتمتع به هؤلاء من علم وفضائل أخلاقية ، كما أن تعيين الخليفة يكون بواسطة « أهل الحل والعقد » ، وهناك محاولات لتفسير هذا الامتياز على أنه من مظاهر « سلطة الامة »(٧٦) ، غـير ان مذهب أهل السنة لايعتـبر الامة فى مجموعهـا أمينة عـلى السلطة لان الله فى

الواقع هو الذى يعين(ا) الحاكم بصوت الأمة المعصوم باعتبار أنها لا تجتمع على خطأ فى التشريع . و تعيين الحاكم الأعلى بمعرفة الله هنا يكون بطريق غير مباشر بينما التعيين فى مذاهب الشيعة يكون مباشراً بتحديد أسماء الأئمة . ويعتبر مذهب أهل السنة مذهبا (ب) إلهيا فى تشريعه مرده العناية الإلهية بينما يمكننا وصف مذهب الشيعة بأنه مذهب قانونى إلهى خارق للطبيعة Surnaturel . وعليه فان مذهب أهل السنة يطالب بأن تتوفر فى الأئمة المنتخبين الصفات العقلية والأخلاقية المطلوبة فى « المجتهد » وأن تلتزم هيئة الناخبين بمبادىء القرآن والسنة .

ولما كان ابن تيمية قد نقد المفهوم التقليدى للاجماع فقد اضطر إلى أن يرفض الأخذ بمذهب أهل السنة فى الانتخاب . إذ رأى أن هذا المذهب يفرض سيادة قانونية لهيئة نظامية هى « أهل الحل والعقد » ، وهو اصطلاح فنى فى القانون الإدارى استبعده ابن تيمية كلية من مؤلفاته . لأنه يخلق فى قلب المجتمع الإسلامى إكليروسا يشبه إكليروس الروافض والنصارى ويستبعد كل عنصر غير دينى من هيئة الناخبين[٧٧] . كما أنه لا يتلاءم مع نزعته الواقعية فى التشريع ، ومع أمانته فى دراسة التاريخ . فالواقع أن هيئة الناخبين — رغم جدل المذاهب الأجوف — لا تحتاج إلى شكل تنظيمى معين

(ا) هذا تأويل خاطىء للاووست

(ب) ربما يقصد نظرية الحق الالهى (الثيوقراطية) . وهذا خطأ . فالخلافة قضية مصلحية والحكم فى الأسلام قائم على تنفيذ شرع الله تعالى، واللفظ الأجنبى لا يصلح لوصف النظام الأسلامى به (أنظر تعليقنا ص ٣ من هذا الكتاب).

لكي تعبر بوضوح وبحرية عن إرادتها . ولم يستطع المسلمون أن يجروا انتخابا تتوافر فيه الشروط الشرعية . بل إنهم عندما حاولوا إجراءه لم يكن ذلك إلا لتأييد دكتاتورية واقعية عن طريق تمثيلية للتحايل على القانون . ومن هنا كان سبب السخط الذى رفض به ابن تيمية حجج الماوردى[٧٨] فى عمار مناقشاته العقيمة عن الحد الأدنى اللازم للمرشحين فى الانتخاب .

والحقيقة أن ابن تيمية لم يعر مسألة تعيين الإمام إهتماما كبيراً (أ) . وإنما نجد فى روح نظرياته الحريصة على التوفيق والترتيب - تفضيله للتعيين بنص منزل ، أو تعيين الحاكم القائم لخليفته . وعلى هذا الأساس كان تعيين أبى بكر بنص صريح عن النبى ثم قام أبو بكر بتعيين عمر خليفة له . ولم تظهر الحاجة إلى الانتخاب إلا فى أواخر حياة الشيخين حين قامت هيئة الناخبين الستة باختيار عثمان خليفة للمسلمين غداة مقتل عمر ، ثم عند إنتخاب على بمعرفة أنصاره العراقيين . ولما كان عثمان أعلى مقاما من على فاننا نخلص

(أ) إذا لم يخصص ابن تيمية كتابيه (منهاج السنة) و (السياسة الشرعية) لمعالجة موضوع الخلافة بكل ما يتصل بها ، فكيف يكون الاهتمام عند لاووست ؟!

ولم يخرج موقف شيخ الاسلام عن مذهب أهل السنة ، فقال (ولا يصير الرجل إماما حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة ، فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان) .

ثم قال : (فالإمامة ملك وسلطان ، والملك لا يصير ملكا بموافقة واحد ، ولا اثنين ، ولا أربعة - إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضى موافقة غيرهم ، بحيث يصير ملكا بذلك وهكذا كل أمر يفتقر إلى المعاونة عليه لا يحصل إلا بحصول من يمكنهم التعاون عليه)

منهاج السنة حـ١ ص ١٤١

من ذلك إلى أن الانتخاب المحصور فى هيئة محددة أفضل من الانتخاب الذى تشترك فيه الأمة بأسرها . لقد كان موقف ابن تيمية فى هذا الموضوع على قدر كبير من البراعة . لأنه لم يفصل فى نظريتى « النص » و « الاختيار » التقليديتين (أ) . إذا كان « أهل الاختيار » قد دعموا مذهبهم تاريخيا على سابقة أبى بكر باعتبار أنه تم اختياره اختياراً حراً بمعرفة المهاجرين والأنصار(ب) . أما فى « منهاج السنة » فان أبا بكر قد عين باشارة صريحة من النبى الذى تنبأت وصيته بخلافة الخلفاء الثلاثة المهديين . أما «أهل النص» فيعتبرون عليا أفضل نموذج للامام المعين تعيينا إلهيا ، ولكنه فى مذهب ابن تيمية — الذى يتمتع دائماً بالوضوح القاطع — يبدو وكأنه يستمد سلطته من الانتخاب . ولقد كان ابن تيمية عليماً فى ولائه للتاريخ ، وواقعياً فى نظرته للشريعة بحيث لم يفته أن ينوه بأن السلطة فى الاسلام لم تنبع من شكل التعيين إلهياً كان أم انتخابياً وإنما كانت دائما إقراراً بمطمع شخصي حالفه التوفيق(٧٩) ولقد انحصرت عنايته فى ربط شرعية الحالة الواقعية بحد أدنى

(أ) مازلنا نندهش من الاستنتاجات الخاطئة ، بينما رأى شيخ الاسلام واضح لا يحتمل التأويل ، اذ قال فى بيعة أبى بكر رضى الله عنه :

(لو قدر أن عمر وطائفة معه بايعوه ، وامتنع سائر الصحابة عن البيعة ، لم يصر إماماً بذلك وإنما صار إماما بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة .. وأبو بكر بايعه المهاجرون والأنصار ، الذين هم بطانة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والذين بهم صار للاسلام قوة وعزة ، فجمهور الذين بايعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم هم الذين بايعوا أبا بكر .

وأما كون عمر أو غيره سبق الى البيعة ، فى كل بيعة لابد من سابق)

منهاج السنة حـ١ ص ١٤٢

(ب) ينظر تعليقنا بهامش ص ٨٠

من مبادىء الإسلام (أ) .

فلا يمكن إذن للسلطة ان تكتسب شرعيتها عملياً من أسلوب نشأتها . وإنما تتقرر عن طريق « المبايعة » وبموجب اليمين المزدوجة بالطاعة التى يرتبط[٨٠] بها الحاكم والأمة . والبيعة ما هى إلا عقد ، وككل عقد تتحدد « بمقصودها » . ومقصودها هنا هو طاعه الله ورسوله . وككل عقد ايضا تفترض وجود طرفين : الامام من جانب ، ومن الجانب الآخر ليس « العلماء » فحسب وإنما بطريقة اكثر شمولا كل من له سلطة

(ا) وهذه المسألة أيضا من المسائل التى عجز لاووست عن فهمها ، فليس فى الاسلام ما يسمى بالحد الأدنى من المبادىء ، ويقرر ابن تيمية أن أهل السنة لا يجيزون طاعة الإمام – حتى لو كان إماما عادلا – إلا فيما لا يعد معصية ، فالطاعة مشروطة بتوافق أوامره ونواهيه مع الأوامر والنواهى المنصوصة بالشرع ، كالأمر بإقامة الصلاة وإتياء الزكاة والصدق والعدل والحج والجهاد فى سبيل الله مصداقا لقوله تعالى (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) ، فالطاعة المطلقة لا تكون إلا لله تعالى ، وطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم واجبة لأنه لا يأمر إلا بطاعة الله (وجعل طاعة أولى الأمر داخلة فى ذلك ولم يذكر لهم طاعة ثالثة لأن ولى الأمر لا يطاع طاعة مطلقة وإنما يطاع فى المعروف) ، فالطاعة فى المعروف ولا طاعة فى المعصية ، ولا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق جل شأنه .

(منهاج السنة ح٢ ص ٨٥)

ويتضح من هذا ان شيخنا لم يربط شرعية الحالة الواقعية بحد أدنى من مبادىء الاسلام ، كما أن سيرته الذاتية تعبر عن تنفيذه العملى لما آمن به وخطه بيمينه فى كتبه ، فجاءت حياته السياسية حافلة بمواقف اصطدم بها مع الولاة عندما دعته الأحوال للمعارضة ، فكم من مرة تقدم فيها بجرأة وشجاعة ، ولم يخش فى الله لومة لائم ؟!

(ينظر الجزء الأول ، الفصل الثالث : نشاطه السياسى ص ٢٦٧ – ٣٠١)

فعليه فى الأمة بفضل علمه أو كفاءته أو ثروته أو نفوذه الشخصى . وهذا التحديد ليس على سبيل الحصر وإنما يمكننا أن نتصور المبايعة فى النهاية كأنها تصديق شعبي واسع . ومن سلطة كل طرف من الأطراف شرعا أن يبادر بإبرام العقد . ولايجوز للمبايعة أن تخضع لإجراءات شكلية أكثر مما يتطلبه أى عقد عادى للزواج أو البيع . فيقول ابن تيمية[81] « وأما أيمان البيعة فقالوا أول من أحدثها الحجاج بن يوسف الثقفى . وكانت السنة أن الناس يبايعون الخلفاء كما بايع الصحابة النبي (صلى الله عليه وسلم) يعقدون البيعة كما يعقدون عقد البيع والنكاح ونحوهما . أما أن يذكروا الشروط التى يبايعون عليها ثم يقولون : « بايعناك على ذلك » وعلى هذا النحو كانت بيعة العقبة ليلا بين الأنصار والنبى . فلما أحدث الحجاج حلف الناس على بيعتهم لعبد الملك بن مروان بالطلاق والعتاق واليمين بالله وصدقة المال . فهذه الأيمان الأربعة هي كانت أيمان البيعة القديمة المبتدعة ثم أحدث المستخلفون عن الأمراء من الخلفاء والملوك وغيرهم أيمانا كثيرة أكثر من تلك وقد تختلف فيها عاداتهم . ومن أحدث ذلك فحسبه إثما ما ترتب على هذه الأيمان من شر . »
واخيراً فان المبايعة كأى عقد يجب ان تترجم بالنسبة إلى الطرفين بتحقيق النفع المشترك . ومن نتائجها فى الواقع انها تحقق النجاح الذى ينشأ حتما عن طاعة الله ، فبالنسبة للامام تتحقق له القوة الفعالة والدوام الموفق لسلطة لا تتأسس على القوة وحدها ، وبالنسبة للرعايا يتحقق الأمن الاجتماعى والضمانات الدستورية التى تنص عليها الشريعة .

صفات الامام(٨٢)

إن الصفة الجوهرية التى تشترطها الإمامية فى إمامها ، الصفة التى تتفرع عنها جميع الصفات الأخرى ، الصفة التى تدعمها دراساتهم فى العقيدة والنبوة والولاية التى يعهد بها إلى رئيس المدينة الفاضلة هذه الصفة هي العصمة(٨٣). فالإمام فى نظر الطوسى والحلى بمنأى عن أى خطأ وعن أى انحراف فى سلوكه وعن أى شكل من أشكال الظلم . ونرى هنا المنزلة الفريدة التى خصصتها الفلسفة الاسلامية لرئيس الأمة ابتداء من الفارابى وبتأثير من فكر أفلاطون . إن وظيفة الرئيس أو الامام هي أشرف الوظائف الاجتماعية وأعظمها خطراً وهي تنشأ فى المدينة عن تقسيم العمل . والامام من الأمة بمنزلة القلب من الجسد . إنه كالقلب مصدراً للحياة ومبدأ للنظام والتنظيم. وكان الفارابى أكثر من أفلاطون حرصاً على إضفاء أبلغ الأهمية على رئيس الدولة وتعليق كل الآمال عليه وذلك بتأثير الظروف الإجتماعية التى عمل فيها المفكرون المسلمون فى بلاط الأمراء ، وكان يتعين عليهم أن يشيدوا بأعمالهم وأشخاصهم .

أما صفات الرئيس عند الفارابى فهى نفس الصفات المذكورة فى جمهورية أفلاطون وفى المدينة الفاضلة عند هذا الفيلسوف العربى. فيشترط الفارابى فى الامام المثالى مجموعة من الصفات من العسير إن لم يكن من المستحيل أن تجتمع فى إنسان واحد . فمن الصفات البدنية التى لاغنى عنها لحكم المدينة الفاضلة الصحة والقوة البدنية. فضلا عن صفات معنوية مثل الذكاء العميق والذاكرة الحاضرة ، وبلاغة البيان ، وتذوق الدراسة العلمية ، والخوف من الكذب ،

وحب العدل، وسمو النفس، واعتدال يحميه من الهوى ومن إغراء المال، وأخيراً إرادة صلبة ومجربة. غير أن الفارابي يضيف إلى ذلك شرطاً آخر يمليه عليه مذهبه الفلسفي ومزاجه الصوفي. فالإمام بوصفه الرجل الأول في المدينة ينبغي أن يبلغ أعلى درجات السعادة الإنسانية. ولكي يوفق إلى ذلك يتحد مع العقل الوسيط inelligence agente . وسوف يلهمه الله عن طريق هذا العقل بالقوانين التي لاغنى عنها للحياة الاجتماعية والأخلاقية. ونجد جملة هذه الصفات – التي تمتزج فيها المعطيات القرآنية بالمعطيات اليونانية (ا)، في دراسات جمهور كبير من علماء التوحيد والفلاسفة مثل ابن مسكويه والغزالي والطوسي وتلميذه الحلي، كما أن تراجم أئمة الشيعة تزخر بالحديث عن الزهد الذي يجعل أول فضائل رئيس الدولة هي الاعراض عن الدنيا وليست قدرته على قيادتها.

والحجج الرئيسية التي يحاول بها الحلي أن يثبت عن طريق العقل ضرورة العصمة للامام تستند قبل كل شيء إلى وظيفة الامام. فالامام المعصوم وحده هو القادر على أن يحقق العدل بين الناس، وأن يحمي الضعيف من ظلم القوي. وهو وحده الذي يكون هادياً للأمة، يرشد كل فرد إلى قاعدة

(ا) نقر المؤلف الى ما ذهب إليه، فقد كان الفلاسفة أمثال الكندي والفارابي وابن سينا مجرد نقلة للفلسفة اليونانية، فاحتذوا أفكارها الميتا فزيقية والفيزيقية والأخلاقية والسياسية حذو القذة بالقذة، إلا في بعض المواضع التي حاولوا فيها التوفيق بين الاسلام وبين هذه الفلسفة وكان نصيبهم الإخفاق، كما لفظتهم دوائر أهل السنة والجماعة.

ينظر مقدمتنا لكتاب (غياث الأمم في التياث الظلم) للجويني ص ٧ وما بعدها. تحقيق د. مصطفى علي وفؤاد عبد المنعم دار الدعوة بالاسكندرية ١٩٧٩م

الحياة الأوفق لتحقيق مصالحه . وتشترط فكرة الشيعة أن يكون الامام معصوماً وإلا فيباح بل ينبغي معصيتـه . والامام هو « حافظ الشعـائر » . وهذا الحفظ من غير المستطاع تحقيقه بمعرفة البشر . ولقد رأينا أن النقدالذى وجهه الحلى إلي المنهج السني فى الأصول اعتبر هذا المنهج عديم التـأثير من غير العون الدائم من جانب الامام المعصـوم . فالقرآن والسنة منفردين أو مجتمعين لا يكفيان لتعريف الحقيقة . والاجماع فى أغلب الأحيان تستحيل معرفته . كما أن العلماء الذين يتكون بهم الاجماع ليسوا معصومين ولا يعقل أن ننسب إلي الكل صفة لا تتوفر فى الجزء . ولا يستساغ تصور الاجماع إلا كاتفاق جماعى حول الامام المعصوم . ثم يواصل الحلى تحليل مصادر الشريعة الأخرى بنفس القسوة . فالقياس يحتل مكاناً مرموقاً فى التقدير الشخصى البحت (الظن) . والأمثلة التى تصادم العقل كثيرة فى التشريع الاسلامى ، لأنه يفرق أحياناً بين الأشياء المتشابهة ويجمع بين الأشياء المختلفة كأن تقطع يد من يسرق مبلغاً ضئيلا ، بينما لا يعاقب المختلس البـارع الذى يستولى على أموال كثيرة . وعصمة الامام لا تقل أهمية فى حفظ الشريعة عن طريق تفسيرها كما كانت عصمة النبى فى تبليغ الوحي . ويضيف الحلى إلي هذه الحجج حججا أخرى.فيقول إن كل رجل لايتمتع بالعصمة يرتكب المظالم . ولا يكون الظالم أهلا للامامة . ومن هنا كانت هذه النتيجة الهـامة أن الإمام هو خير رجل فى زمانه . والعكس صحيح إذ أن خير رجال زمانه يعتبر حاكماً شرعيـاً عن حق ، حتى ولو لم يكن حاكماً فى الواقـع . وهكذا تبذر النزعة المسيحية فى مذهب الشيعة بذور الثورة الدائمة فى الأمة .

غير أن عقيدة ابن تيمية ونظريته فى النبوة وفى الأصول تضافرت كلها

لتفند رأى الشيعة فى عصمة الإمام[٨٥]. ويوجه « منهاج السنة » لرأى الحلى انتقادات مباشرة - فيعيب عليه أنه وصف الإمام بالعصمة ، وبطريقة أشمل نعته بصفات النبوة . فان روح الغلو الموجودة فى أصل كل بدعة قد انتقلت إلى رأى الشيعة فى العصمة ، فبالغوا فى أهميتها وتجاوزوا الحدود . وبعبارة أخرى أخذ ابن تيمية فكرة العصمة عن الشيعة وطبقها على النبى(أ) . ثم عاب على الحلى بعد ذلك أنه وصف بها الإمام .

وفضلا عن ذلك فان المذهب الاجتماعى والسياسى عند الشيعة ينحرف بالروح التى تنظم العلاقة بين الإمام وأفراد الأمة . ويقرر ابن تيمية مع الحلى حاجة الجماعة إلى رئيس ، ولكن هذا الرئيس لا يعد شيئا من غير معاونة رعاياه . ويؤكد ابن تيمية بصراحة أن الإمام ذاته أحوج إلى معاونة الشعب من حاجة الشعب إلى معاونته . فالحكم أساساً وظيفة تعاونية[٨٦] . وليس فى وسع الإمام أن يحكم من غير الاعتماد على وكلاء ونواب . فاذا كانت الشيعة مذهب سلطة ، والمذهب السنى مذهب إجماع ، فان مذهب ابن تيمية قبل كل شيء مذهب تعاون . إلا أن أهل السنة والشيعة لم يدعوا عصمة وكلاء الحاكم ، وبالتالى تصبح عصمة الإمام عديمة التأثير محدودة الفائدة .

ولقد تناول ابن تيمية بالدراسة الظروف التاريخية التى تقلد فيها مذهب الشيعه السلطة[٨٧] . إذ كانت خلافة على أضعف خلافة فى الخلفاء الراشدين

(أ) سبق الاشارة الى العصمة لدى شيخ الاسلام ، وهو لا يخرج بصفة عامة عن موقف أهل السنة والجماعة منها .

فقد حدث انشقاق داخلى نتيجة الفتنة الأولى ، مما أدى إلى توقف الفتح الاسلامى · وعلى نقيض ذلك يرفع ابن تيمية من شأن خلافة معاوية(ا) حتى كاد يقترب من فرقة « النواصب » . ثم اتجه بنظره إلى دولة الزيدية فى اليمن والفاطميين بالقاهرة ... الخ ، واجتهد فى إثبات أن هذه الدول المنشقة لم تتمكن من سياسة شئونها إلا بمعاونة العناصر السنية · وكان عجز الشيعة السياسى وخيال مبادئها من الحجج التى رددها ابن تيمية كثيراً لتفنيد مذهب الحلى الاجتماعى .

ولقد شعرت الشيعة بهذا العجز العملى الذى انتهت إليه ، ولم تجد فى أى مكان إماماً تتوفر فيه هذه الشروط الخيالية ، فتاهت فى نزعة مسيحيه messianisme لا مخرج لها منها وعولت بلا جدوى على فكرة الإمام المنتظر . وما الإمام المنتظر إلا شخص « غائب ومفقود » ليس له نفع عند الناس وبالتالى ليس نعمة من عند الله ، وسواء أكان ميتاً كما يعتقد بصفه عامه أو كان حياً كما تدعى الامامية

(ا) هذا محض افتراء ، فقد وقف ابن تيمية مدافعاً عن على رضى الله عنه فى وجه القادحين فى امامة النواجب والخوارج مصححاً لنظرتهم الخاطئة له، فكلهم عنده مخطئون ضالون مبتدعون، كذلك خطأ معاوية وأتباعه فى تأويل الحديث (ياعمار تقتلك الفئة الباغية) .

وفى مجال المقارنة بين على ومعاوية فإن عليا أفضل قطعاً لأنه من السابقين الأولين المبايعين تحت الشجرة ، بل إن عليا أفضل إلا الثلاثة الراشدين . ويطلق على معاوية وصف (خير ملوك الاسلام) .

منهاج السنة حـ٢ ص ٢٠٨ و حـ٢ ص ٢٠٦

وينظر كتاب (نظرية الخلافة فى الفكر الاسلامى) ص ٥١٤ ، ٥٢٤

لمصطفى حلمى دار الأنصار ١٣٩٧ هـ – ١٩٧٧ م

فانه « كفور » و « ظلوم » وليست له قوة قهرية (شوكة) أى العلامه المميزة لكل وظيفة إجتماعية .

وفى انتظار هذا « المهدى » بلغ الحال بالروافض ان اتبعوا مشايخ بغاة وجهلة (متوالين) · يشبههم ابن تيمية برجال جائعين يرفضون طعام المدينة من أجل طعام الجنة ، ويكتفون بأكل العشب الجاف · ويشبه مبادىء الامامية والاسماعيلية بالخرافات الشائعة بمصر والشام التى تتحدث عن الجن الذى تزخر به الكهوف والمرتفعات . وفى موضع آخر أنكر عصمة الامام وجملة الصفات شبه الإلهية التى ينسبها الزهاد إلى مشايخ طرقهم · وهكذا تجلت من جديد عداوة ابن تيمية لكل هيئة اجتماعية منظمة تدعي لنفسها الاختصاص بتفسير الشريعه .

أما مبادىء أهل السنة بشأن صفات الامام ، فهى مجرد تخفيف من غلو رأى الشيعه[٨٨](ا).فهم يرون أن من وظيفة الامام أن يكون قدوة حسنة بمثاليته ، وأداة لتنفيذ الشريعة بفاعلية نشاطه . ولهذا

(ا) اقتصر المؤلف على مصدر واحد ، ولم تتسع دائرة اطلاعه فى هذا البحث لتشمل — كما ينبغى — كتب أهل السنة من فقهاء ومتكلمين ، اذ تعبر هذه المصادر عن آراء الأغلبية فى الاتفاق على الشروط التى يجب توافرها فى الخليفة ، وهى : الاسلام، القرشية، الذكورة ، التكليف ، الحرية ، سلامة العقل والحواس ، العلم والاجتهاد ، العدالة والورع ، الكفاية والنجدة ... الخ .

على اختلاف بينهم عند الحديث على بعض الشروط كالقرشية وسلامة الحواس والاجتهاد والورع .

ينظر الباقلانى (التمهيد) والجوينى (غياث الأمم) والغزالى (فضائح الباطنية) والشهرستانى (نهاية الاقدام) والبغدادى (أصول الدين) .

فانهم يطالبون أيضا أن تتوافر فيه جملة من الصفـات الجسدية والعقلية والأخلاقية على درجة كبيرة من المثالية . فهم لا يقبلون نظرياً على الأقل أى عجز فى حواسه وبالتالى يحرمون الخلافة على الأصم والأعمى والأبكم . ولقد بلغوا حد اشتراط ألا يكون هناك ما يؤثر على هيئته الخارجية بسبب أية عاهة من شأنها أن تقلل من هيبته ، أو تضعف من قواه التى عليه أن يوجهها جميعا للدفاع عن الإسلام . وأول الصفات العقلية المطلوبة هي العلم ، بمعنى أن يكون على دراية كاملة بالقرآن وبالسنة وبالعلوم الشرعية وبالفنون اللازمة لتدبير شئون الدولة . أما العلماء فانهم يختلفون حول وجوب أن يكون الإمام من أهل الاجتهاد وترى غالبيتهم أنه يجب أن يكون قادراً على الاستنباط من القرآن والسنة والاجماع المبادىء القانونية التى تنطبق على كل حالة من الحالات . بينما الأحناف يعفونه من هذا الشرط ، مادام يستطيع مثل القاضى أن يعتمد على المفتى الذى تتوفر فيه صفات المجتهد بصفه ضرورية . وعلى رأس الصفـات الأخلاقية ، نجد صفة « العدالة » فى أوسع معانيهـا ، وتشتمل على التعفف فى رغباته (الورع) ، الذى يحول بينه وبين سوء استغلال السلطة . واخيراً صفه النسب وهى آخر الصفات المطلوبة . فكل خليفه يجب أن يكون من سلالة قرشية(ا) وعلى هذا كـان رد أبى بكر على

(ا) وهو شرط مختلف عليه ، فالجمهور يشترط أن يكون الامام — أو الخليفة — من قريش وحجتهم فى ذلك ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من أحاديث فى هذا الشأن فروى عنه (الأئمة من قريش) وروى (الأئمة من قريش ما اذا حكموا عدلوا) وروى (ان هذا الأمر فى قريش ما أطاعوا الله واستقاموا على أمره) وغير ذلك من الأحاديث .

ويرى الخوارج وبعض المعتزلة أنه لا يشترط أن يكون الامام قرشيا ، وانما يستحق الامامة من قام بالكتاب والسنة سواء كان عربيا أو أعجميا .

=

الأنصار فى سقيفه بنى ساعدة بأن تكون السلطـه السياسيه بيد المهـاجرين القرشيين . وفى حـديث رواه البخارى ومسلم قرر النبي انه ينبغى ان تظل السلطه بيد هذه القبيلة المكية الكبرى ، طالما ان هناك رجلين يعيشان على هذه الأرض ، ولقد عني علماء العقيدة بالاشادة بأفضال قريش التى انفردت بهـا وبما فضلها به الله من النعم .

ولم يحظ مذهب أهل السنة أيضا فى صفات الإمام بقبول ابن تيمية ، إذ لقى منه مثل المعارضة التى سبق أن أبداها تجاه الشيعة . ولم تظهـر فى التاريخ جملة الصفات الشخصية المتكاملة على اختـلافها إلا فى عصر دعاة شرعية الحكم السنى (٨٩) . فكبار الصحابة الذين تولوا الخلافة وهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلى وفى درجة أقل معاوية ، ثم عمر بن عبد العزيز ، تمكنوا وحدهم أن يجمعوا بين تفانى الزاهد ، وكفاءة المجتهد فى الشريعة ، والمهارات العسكرية وحاسة الأمير السياسية . اذن تعتبر نظـرية أهل السنة شرعية فى الحـدود التى تحدد فيها مجموعة الصفات التى تحققت بالفعل فى كبار أئمـة الأمة فى عصر من

= وقد لاحظ الأستاذ عبد القادر عوده أن الأحاديث الواردة بهذا الصدد معناها جميعا واحد من حيث انها جعلت الامامة فى قريش ولكن فى بعضها زيادة مقبولة تقطع بأن الأمر لم يجعل فى قريش مطلقاً من كل قيد ، وأنما هو لقريش ما أطاعوا الله واستقاموا على أمره فاذا عصوه سقط حقهم فى الامامة .

كذلك نبه إلى أن جمهور الأئمة المستمسكين بشرط القرشية أجازوا خلافة المتغلب ولولم يكن قرشياً ، وفى هذا ما يناقض التمسك بشرط القرشية ، ولكنهم عللوا ذلك بالضرورة .

(باختصار من كتاب الأستاذ عبد القادر عودة : الاسلام وأوضاعنا السياسية مؤسسة الرسالة ببيروت ص ١٣٨ ، ١٤٥ .

الكمال النسبي للانسان . وتتوقف هذه الشرعية حينما تتجه نظريتهم إلى تقرير الشروط الدائمة لصلاحية الإمام . والواقع أن اشتراط صفات بهذه المثالية فى رئيس الدولة يعتبر « خطأ فى حق الله » وذلك باكراه خلقه على مهمة بيّنة الاستحالة ، وبسلب الشريعة مرونتها عند التطبيق [٩٠] . إن التشدد فى هذه الشروط يشوه روح الشريعة ويدمغها بالعقم . فالواقع أنه من اليسير أن نعتمد على تعاون الأفراد أو مجموعات من الأفراد لنوفر داخل الأمة المزاوجة المتجانسة للصفات التى تجمعت فى مبدأ الأمر عند فرد واحد ، والتى لا غنى عنها لكمال إدارة شئون الدولة . وهناك طائفتان فى المجتمع يشيد ابن تيمية بأهمية تعاونهما وهما « العلماء » الأمناء على الشريعة و « الأمراء » أصحاب القوة السياسية اللازمة لتطبيق الشريعة .

وآخر الصفات المطلوبة — وهى النسب (أ) القرشي — لا تتفق هي أيضا

(أ) ينزع ابن تيمية إلى غض الطرف عنه عند عدم توافره ، فهو لا يحبذ التفاخر بالأنساب ويرى أن من الفضائل التى يحض عليها الاسلام الكف عن الفخر كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم (أنه أوصى إلى أن تواضعوا حتى لا يفخر أحد على أحد ولا يبغى أحد على أحد) ، فنهى بهذا عن الاستطالة على الناس والتفاخر ، فان كان الرجل ينتمى حقيقة إلى الطائفة الفاصلة كبنى هاشم أو قريش ، يخطىء إذا تطاول على غيره بهذا الانتماء (لأن فضل الجنس لا يستلزم فضل الشخص ، فرب حبشى أفضل عند الله من جمهور قريش)

إقتضاء الصراط المستقيم ص ١٦٤ — ١٦٥
تحقيق الفقى ط القاهرة ١٣٦٩ هـ = ١٩٥٠م

ويوضح شيخ الاسلام فى كتابه (منهاج السنة) أن شرط تحقق النسب لا يقوم وحده ، بل لابد من توافر شروط أخرى ، لعل أهمها الشورى استناداً إلى قول عمر رضى الله عنه (من بايع رجلا بغير مشورة من المسلمين فلا يبايع هو ولا الذى بايعه)

منهاج السنة حـ٢ ص ٨٥

مع روح المساواة عند ابن تيمية ، ومع رغبته فى تأكيد التضامن الاجتماعى الاسلامى بتحطيم التفوق السياسي أو الروحي لإكليروس أو لطائفة أو لاسرة (٩١) . وهو يقترب هنا من الخوارج . ويرى أن الخوارج على خطأ حين يعلنون أنه ليس من الواجب أن يكون الخليفة من أصل قرشي ، إذا كانوا يقصدون تطبيق نظريتهم هذه على الخلفاء الراشدين ، ولكنهم على حق شرعا إذا كان ذلك بعد موت على الذى انتهى بخلافته عصر النزعة الشرعية للحكم السنى . ولتدعيم موقفه العظيم الذى يخالف الاتجاه السنى التقليدى ، استخرج ابن تيمية من كتب الحديث الصحيحة الاحاديث التى تتفق مع روح (ا) الخوارج ، والتى يأمر فيها النبى بطاعة عبد حبشى – ولو كان مشوه الخلقه – ما أقام فى الناس حكم القرآن (٩٢) .

وفضلا عن ذلك ، كيف يمكن عمليا الاتفاق على القرشيين الذين يصلحون للخلافة ، إذا كان هؤلاء الذين يشترطون هذا الاصل لم ينجحوا فى الاتفاق فيما بينهم على ذلك ، يقول ابن تيمية « فقالت طائفة هى جائزة في جميع ولد فهد بن مالك بن النضر. وهذا قول أهل السنة وجمهور المرجئة وبعض المعتزلة. وقالت طائفة لاتجوز الخلافة إلا في ولد العباس بن عبد المطلب وهم الراوندية.

(أ) ينظر بحث الأستاذ محمد المبارك فى كتابه (آراء ابن تيمية فى الدولة ومدى تدخلها فى المجال الاقتصادى) إذ بين خطأ لاووست فى ظنه اقتراب مذهب ابن تيمية فى الامامة من الخوارج وأورد نصوصاً تدور حول قول الشيخ بوجوب اعتقاد تفضيل العرب على غيرهم وتفضيل قريش على قبائل العرب وتفضيل بنى هاشم على سائر قريش ، ومن ثم فإن ابن تيمية على مذهب أهل السنة فى النظر إلى شرط القرشية وليس تابعاً للخوارج الذين أسقطوا هذا الشرط كما بينا آنفاً .

(ص ٤١–٤٣ ط دار الفكر بيروت ١٩٧٠ م) .

وقالت طائفة لا تجوز الخلافة إلا فى ولد على بن أبى طالب . وقالت طائفة لا تجوز الخلافة إلا فى ولد جعفر بن أبى طالب . وبلغنا عن بعض بنى الحرث بن عبد المطلب أنه كان يقول لا تجوز الخلافة إلا لبنى عبد المطلب خاصة . ويراها فى جميع بنى عبد المطلب وهم ابو طالب وابو لهب والعباس والحرث وقال وبلغنا عن رجل كان بالأردن يقول لا تجوز الخلافة إلا فى بنى عبد شمس . وكان له فى ذلك تأليف مجموع . قال ورأينا كتاباً مؤلفاً لرجل من ولد عمر بن الخطاب يحتج فيه ان الخلافة لا تجوز إلا فى ولد ابى بكر وعمر خاصة » (٩٣) .

هذا التضارب فى الآراء يؤكد فى نظر ابن تيمية الاستحالة العملية فى حصر الخلافة على القرشيين .

لقد كان مذهبه أكثر تواضعا وواقعية ومرونة . إنه لا يطالب ولى الأمر بصفات أخلاقية تزيد عما تشترطه الشريعة عادة فى الشاهد. فيؤكد « الواقع ان أداء الشهادة يقتضى من العدل أكثر مما يقتضيه مزاولة الحكم (٩٤) » (أ) فالشهادة هي قبل كل شيء وظيفة فردية فى جوهرها .

فإذا كان الشاهد واحداً ، عجز الناس عن التحقق من صدق شهادته ، وصار أمره موكولا إلى الله وحده . أما وظيفة رئيس الدولة فإنها وظيفة جماعية ، تنشأ من تعاون الامام والأمة ومن مشاركة كل فرد فى تحقيق المثل الأعلى الذى تفرضه الشريعة على

(أ) نص ابن تيمية : الشهادة سبب موجب للحق .

الأمة وعلى الدولة وعلى الفرد . وإن الشروط التى تقضيها الشريعة فى الشاهد هي على درجة من المثالية مما يحملنا على أن نضع ثقتنا في الامام الذى توافرت فيه هذه الشروط . كأن يكون على علم تام بما يؤدى شهادته فيه ، قادراً على الاضطلاع بالمسئولية ، حر التصرف ، أهلا لصياغة قرار وتطبيقه ، جامعا للضمانات الأخلاقية اللازمة للعدالة ، حسن السلوك ويعيش في حدود مرتبته الاجتماعية ، متحكما فى مشاعره الشخصية من حيث التفضيل والنفور . هذه هي الصفات التى تحقق للشريعة مرونتها كما تحافظ على كثير من مثاليتها .

أليس فى هذا ما يمكن أن يؤدى إلى أن كل من تتوافر فيه صفات الشاهد يمكن أن يكون رئيسا للأمة ، سواء كان عبداً أم حراً ، رجلا أو أمرأة [١٩] أو طفلا ، طالما أن التعاون هو الذى يمكن الأمير من الاضطلاع بمهمته ؟ .

٤ ـ وظيفة الإمام

تتحدد وظيفة الإمام فى مبدأ الأمر كرد فعل لمذهب الشيعة الصحيح . ويعتبر الإمام فى نظام الحلى الرئيس السياسى والمشرع الأعلى للأمة . وهو أيضا المثل الذى يحتذى به ، والقدوة التى يقتدى بها .

ولا تتحقق « الكرامة » ولا « السعادة » لأفراد الأمة إلا بفضل الجهد الذى يبذلونه فى التشبه بإمامهم . إذن وظيفة الإمام اجتماعية وأخلاقية فى آن واحد . فهى وظيفة تنظيم وتشريع ، كما أنها سمو فى الزهد والنسك .

ولقد رأى الفارابى أن وظيفة الإمام فى المدينة الفاضلة تشبه وظيفة الله فى الكون ، حيث لا تبلغ العقول المنفصلة وأفلاك السماء ذروة قوتها وكمالها إلا بميلها واتجاهها نحو الكائن الأول . وعلى هذا فإن رئيس الأمة ومفسر الشريعة والقائم على تنفيذها عامل انجذاب نحو الكمال . ولقد كان هذا التصور الفلسفى الشيعى — مع بعض الاختلاف الطفيف وبعد استبعاد الجانب الكونى منه — هو عين التصور الذى نجده عند علماء أهل السنة بعد التخفيف منه بعض الشىء ، لأنهم نشأوا مثل الغزالى على اتصال وثيق بالفلسفة اليونانية وبمذهب الشيعة . أما موقف ابن تيمية فقد كان موقف الفقيه المتعاطف (أ) مع الخوارج . فكان أبلغ ما يهمه فى الموضوع هو التقيد بظاهر الشريعة . ويلاحظ أن القانون العام الاسلامى ذو نزعة حكومية صارخة . وتزداد قوة هذا الاتجاه فى مذهب ابن تيمية بفضل الروح الوظيفية والموضوعية فى نظامه . فيكتسب الحاكم تفوقه من فضائله الأخلاقية التى يشترطها كل من مذهب الشيعة والمذهب السنى التقليدى . ولاشك أنه ينبغى

(أ) هل نحن فى حاجة مرة أخرى إلى نفى صلة التعاطف الموهومة بين ابن تيمية والخوارج ؟ فها هى كتبه تضم آراء شيخ الاسلام فيهم مستنداً إلى الآيات والأحاديث ، وأشهرها الحديث الذى أورده المؤلف نفسه ، وهو مروى فى الصحيحين عن أبى سعيد الخدرى ، بجتزىء منه قول الرسول صلى الله عليه وسلم عن الرجل الذى قال له «اتق الله يامحمد «فقال : «فمن يطيع الله إن إن عصيته ؟ أيأمننى أهل السماء ولا تأمنونى ؟ (ثم قال :

«إن من ضئضئ هذا قوماً يقرؤن القرآن لا يجاوز حناجرهم يقتلون أهل الاسلام ويدعون أهل الأوثان ، يمرقون من الإسلام ، كما يمرق السهم من الرمية ، لئن أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد» السياسة الشرعية ص ٦٨ ، ص ١٤٧ ، ص ١٤٨ .

أن نرى فى هذا التوسع ، وفى هذه المرونة فى صفات الإمام ، الأثر الواضح لمنهج ابن تيمية الأصولى ، وللأهمية التى يوليها لتقدير المصلحة والزمان ، وكذلك لتأثير روح العصر بوجه عام حيث لوحظ التدخل الكاسح للدولة فى الحياة الإقتصادية وذلك كرد فعل « للجهاد »(أ) .

والواقع أن الإمام يتمتع بوظيفة اجتماعية تنطوى على ممارسه نوع من القوة القاهرة (ولاية) ، وتختلف عن وظائف الأمة الإجتماعية الأخرى لا بطبيعتها وإنما فى درجتها ، وذلك بفضل القوة الكبيرة التى تتوافر لهـا ،

(أ) لـكى نبرهن على خطأ لاووست فى استدلالاته، سنتحكم إلى ماسجله شيخ الاسلام فى كتبه عن الامام ووظيفته إذ يقول :

(يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين ، بل لا قيام للدين إلا بها ، فان بنى آدم لاتتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض ، ولا بد لهم عند الاجتماع من الحاجة إلى رأس حتى قال النبى صلى الله عليه وسلم (إذا خرج ثلاثة فى سفر فليؤمروا أحدهم) . . تنبيهاً بذلك على سائر أنواع الاجتماع ، لأن الله أوجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة ، وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل ، واقامة الحج والجمع والأعياد ، ونصر المظلوم ، وإقامة الحدود ، لا تتم إلا بالقوة والإمارة .

فالواجب اتخاذ الامارة دينا وقربة يتقرب بها إلى الله ، فان التقرب اليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات، وإنما يفسد فيها حال أكثر الناس لابتغاء الرياس أو المال بها . ص ١٨٤ — ١٨٦ السياسة الشرعية .

وفى موضع آخر يعدد ابن تيمية وظائف الامام ومسئولياته مستنداً إلى قول على بن أبى طالب رضى الله عنه :

(لابد للناس من إمارة ، برة كانت أو فاجرة ، فقيل : ياأمير المؤمنين ، هذه البرة قد عرفناها ، فما بال الفاجرة ؟. فقال : يقام بها الحدود، وتأمن بها السبل ، ويجاهد بها العدو، ويقسم بها الفىء ».

السياسة الشرعية ص ٧٨.

والعموميه الشاملة التى تتصف بها صلاحياتها[٩٦] . وتتحدد كل ولاية فى أى مذهب بغايتها (مقصود) ، لأن روح (أ) المذهب تضفى أهميه بالغـــه لمفهوم الغاية سواء فى عقيدته أو فى نظامه الإجتماعى والأخلاقى . وهذه الغاية هي ذات الغاية التى حددها الله للناس — إنما خلقوا لعبادته تعالى — والتى الهمت رسالات جميع المرسلين ، ومتى جعلتها الأمه الإسلامية مبدأ عملها ونشاطها صارت خير أمه أخرجت للناس . ويعبر عنها ابن تيمية فى مؤلفاته بألفـاظ مختلفة _ إن لم تكن مرادفة لهـا تماما ، فانها تترجم جوانب نفس الفكرة الأساسيه .

نقرا فى كتاب « الحسبه » : « ان جميع الولايات فى الإسلام مقصودها

(أ) يقول ابن تيمية (ينبغى أن يعرف الأصلح فى كل منصب ، فان الولاية لها ركنان : القوة والأمانة ، كما قال تعالى : (إن خير من استأجرت القوى الأمين) القصص ٢٦ . وقال صاحب مصر ليوسف عليه السلام (إنك اليوم لدينا مكين أمين) يوسف ٥٤ .

والقوة فى كل ولاية بحسبها ، فالقوة فى إمارة الحرب ترجع إلى شجاعة القلب ، وإلى الخبرة بالحروب والمخادعة فيها ، فإن الحرب خدعة ، وإلى القدرة على أنواع القتال ، من رمى وطعن ضرب ، وركوب وكر وفر ، ونحوذلك ..

.. والقوة فى الحكم بين الناس ، ترجع إلى العلم بالعدل الذى دل عليه الكتاب والسنة ، وإلى القدرة على تنفيذ الأحكام .

.. فالواجب فى كل ولاية ، الأصلح بحسبها .. كما سئل الإمام أحمد : عن الرجلين يكونان أميرين فى الغزو ، وأحدهما قوى فاجر ، والآخر صالح ضعيف ، مع أيهما يغزى ؟ .

فقال : أما الفاجر القوى فقوته للمسلمين ، وفجوره على نفسه ، وأما الصالح الضعيف فصلاحه لنفسه وضعفه على المسلمين : يغزى مع القوى الفاجر) .

السياسة الشرعية ص ٢٦ — ٢٨ .

أن يكون الدين كله لله وأن تكون كلمة الله هي العليـــا (أ) وأن يسود فى هذه الأرض حكم العبودية[٩٧] الحقيقية لله ». ونجد نفس الفكرة على رأس نفس الكتاب[٩٨] فى عبارات قريبة الشبه : « جميع الولايات فى الإسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله وأن تكون كلمة الله هى العليا — لأن الله سبحانه وتعالى إنما خلق الخلق لذلك، وبه أنزل الكتب وبه أرسل الرسل . وعليه جاهد الرسول والمؤمنون قال الله تعالى : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبـدون » وقال تعالى « وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحى إليـه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون » وقال : « ولقد بعثنا فى كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت »[٩٩].

وكتب فى موضع آخر ان غاية كل ولاية هى قبل كل شيء الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ويذكر ابن تيمية ان غاية الولاية هى تحقيق سعادة الناس المـادية والروحية والغاية العظمى للولاية هى إقامة العدل . وبينما لايعنى الحكم السلطانى إلا بتوفير الحاجات ذات الطابع المـادى ، فان مهمة الإمام العادل ان يضع الشريعة[١٠١] موضع التنفيذ باعتبار انها الضمان للسلام الإجتماعى ولحقوق الأفراد[١٠٢] . وبهذا المعنى قيل : « إن الله ينصر الدولة العادلة وان كانت كافرة

(أ) وباقى النص فى كتاب «الحسبة» كالآتى :—

(... قال الله سبحانه وتعالى انما خلق الخلق لذلك وبه أنزل الكتب وبه أرسل وعليه جاهد الرسول والمؤمنون) .

ولا ينصر الدولة الظالمة ولو كانت مؤمنة » . ولكن الله لم ينزل الشريعة وحدها وإنما ضم إليها تأييد « السيف والحديد[١٠٣] (أ) فالولاية إذن يجب أن تتضمن ممارسة سلطة القهر الفعلية التى ترغم الغير على الخضوع للشريعة · ولما كانت الإمامة فى حقيقتها » ولاية » فهى فى جوهرها « شوكة » ، وهى بعبارة أخرى سلطة وسيطرة (« ملك » و « سلطان »)[١٠٤] . وأى مدع حتى ولو كان خير رجال زمانه أو كان معصوماً لا يتمكن من منازعة الإمامة شرعا إلا إذا امتلك هذه القوة الفعلية . ألم تتراجع الشيعة ذاتها بصفة دائمة بسبب عجزها عن الحصول أو عن المحافظة على هذه القوة القاهرة العليا التى لا تنفصل عن جوهر الدولة ؟ ·

إن « الولاية » ولو كانت دنيوية النزعة — هي منزلة دينية ، ومن الصالحات التى يتقرب بها الإنسان إلى الله ، ومن أعظم الأعمال ثواباً عند الله ، ويلزم كل فرد بالنهوض بها بقدر استطاعته لأن المراتب والكفاءات الإجتماعية تخلق الواجبات · وهكذا تتضح ضخامة الواجبات التى تقع على عاتق الإمام . « فان الخلق عباد الله والولاة نواب الله على عباده ، وهم وكلاء

(أ) وبما يقصد المؤلف تفسير شيخ الاسلام لقول الله تعالى (لقد أرسلنا رسلنا بالبينات ، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط) سورة الحديد أية —٥ ،

فالمقصود من إرسال الرسل وأنزال الكتب ، أن يقوم الناس بالقسط ، فى حقوق الله ، وحقوق خلقه . ثم قال تعالى (وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب) .

فمن عدل عن الكتاب قوم بالحديد ، ولهذا كان قوام الدين بالمصحف والسيف .

السياسة الشرعية ص ٣٨ .

العباد على نفوسهم ففيهم معنى الولاية والوكالة . والولاية دليل على ثقة الله بصاحب الولاية الذى عليه أن يوفى بحقها على أحسن وجه وإلا كانت يوم القيامةخزيا وندامة لكل من لم يقم بحقها تجاه رعاياه . وقد أجمع المسلمون على معنى هذا . فان الوصى على اليتيم ، وناظر الوقف ، ووكيل الرجل فى ماله عليهم أن يتصرفوا بالأصلح فالأصلح(١٠٥) » .

والإمام راعى الأمة(١٠٦) . أعلن النبى ذلك صراحة فى حديث شهير : كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته فالإمام الذى على الناس راع ومسئول عن رعيته . والمرأة راعية فى بيت زوجها ومسئولة عن رعيتها . والولد راع في مال أبيه وهو مسئول عن رعيته . والعبد راع في مال سيده ومسئول عن رعيته » . وفى روايه أخرى رواها معاويه يشبه الإمام « بأجير(أ) » الأمه الأول وفى موضع آخر يشبهه « بالقاضى الأعظم » . فوظيفه الإمام إذن لا تختلف عن الوظيفه الموكولة إلى أى فرد من افراد الأمه إلا من حيث الدرجه فقط ، فكل فرد فى الأمه فى ذمته« امانه ينبغى أداؤها وعليه واجب هو إقامه العدل وكل فرد يعتبر راعياً وقاضيا حتى المدرس المتواضع الذى يعطى للاطفال درسا فى الكتابه » . ولهذا نقل الإمام ابن حنبل فى مسنده

(أ) ربما يعنى ما أورده ابن تيمية عن دخول أبو مسلم الخولانى على معاوية بن أبى سفيان ، فقال : السلام عليك أيها الأجير . فقالوا : قل السلام عليك أيها الأمير . فقال : السلام عليك أيها الأجير : فقالوا : قل أيها الأمير ، فقال : السلام عليك أيها الأجير ، فقالوا : قل أيها الأمير . فقال معاوية : دعوا أبا مسلم فانه أعلم بما يقول . فقال : إنما أنت أجير ، استأجرك رب هذه الغنم لرعايتها .. الخ .

السياسة الشرعية ص ٢٤ .

أن النبي قال : « إن أحب الخلق إلى الله إمام عادل وأبغض الخلق إلى الله إمام جائر[١٠٧] » .

وبناء على ذلك تتسع إمتيازات الإمام واختصاصـاته . فهو أولا وقبل أى شخص آخر أصلح من يؤم الصلاة ويقود الجهاد . هاتان الوظيفتـان اللتان على رأس الواجبات الإسلامية تثبتان منزلة الإمام الرفيعـة فى الدولة دون حاجة إلى الالتجـاء إلى مظاهر تقليد الخـلافة . أو التمتع بامتيـاز « المقصورة » ، أو ذكر اسمه فى الخطبه . والواقع أن ذكر اسمه فى الخطبة لم يرد بشأنه نص فى الشريعة ، برغم أنه فى حقيقته بدعة غير مذمومة ، وإنما لايجوز العمل به إلا بقدر ما تفرضه الضرورة[١٠٨] . فالإمام مسئول عن الوفاء بجميع الواجبات الدينية التى تعتبر شعائر الإسلام : مثل الصيام ، وأداء الحج والأعياد الشرعية ، وجمع الزكاة ، وتطبيق الحدود ، وتوزيع أموال الأمه توزيعاً عادلا (قسم الأموال) ، وحسن إدارة الخدمات العامه ، وأخيراً مراعاة الأحكام الإجتماعيه والإقتصاديه التى تضمن لكل فرد المحافظه على شخصه وشرفه وماله . وهذه مهام دنيوية وآخرويه فى آن واحد . وسوف يحاسب الله الإمام على رفاهيه شعبه المـادية ، وعن استقـامه أحواله الدينية والأخلاقية[١٠٩] . ولقد كرر ابن تيميه لفظا أثار تفسيره خلافات كبيرة ، فقال إن الإمام[أ] « ظل الله فى الأرض[١١٠] » .

(أ) ذكر ابن تيمية هذه العبارة فى مجال بيان ضرورة الإمارة كما بينا آنفاً (ص ٢٢١) فقال : ولهذا روى (أن السلطان ظل الله فى الأرض (ويقال)ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة واحدة بلا سلطان)،والتجربة تبين ذلك ، ولهذا كان السلف كالفضيل بن عياض=

ومع ذلك فان الإمام من غير معاونة الأمة له لابد وأن يفشل فى الوفاء بمهمته . إذ أن أول واجباته أن يعتمد على الشورى(١١١) . فقد علق القرآن إدارة شئون المسلمين على مشورتهم . وأوصى النبى بذلك فى أحاديث عديدة وردت فى الأثر السنى ، وكذلك فعل علـى بن أبى طالب . وينبغى على المؤمنين أيضاً أن يتناصحوا فيما بينهم ، وأن يرشد بعضهم بعضاً بروح أخوية . وواجب « الشورى » مقرر بالإجماع فى دراسات القانون العام . ولكن ابن تيمية يريد أن تكون هذه الشورى أكثر فاعلية وأوسع شمولا . فعلى الإمام أن يأخذ برأى العلماء ، بالإضافة إلى رأى جميع الممثلين المفوضين من الرأى العام ، ورأى جميع الطبقات الإجتماعية التى يهمها الأمر ، ورأى جميع من هم على مستوى تقديم مشورة مؤيدة بالبراهين . ولقد كان ابن تيمية يميل دائماً إلى إفساح مكان لعلم غير ذوى الإختصاص ، وعدم إهمال دور المتواضعين فى الأمة ، وإذا كانت هذه الشورى قد تبدو أحيانا وكأنها استفتاء للراى العام ، فانه يمكن التضييق من نطاقها إلى حد كبير إذ من حق الامام إذا راى فى ذلك مصلحة او ضرورة — الا يستشير غير فقيه واحد يضع ثقته(١١٢) الكاملة فى علمه وفى امانته(ا) ، وهكذا اتاح مذهب ابن تيمية للامام

= وأحمد بن حنبل ، وغيرهما ، يقولون «لوكان لنا دعوة مجابة لدعونابها للسلطان» . السياسة الشرعية ص ١٨٥ .

(أ) وهذه الفكرة الخاطئة أيضاً تدل على قصور فى فهم اللغة العربية واستيعابها ، فلم يقل ابن تيمية ذلك ، بل قال بعد تقديمه آيات الشورى «آل عمران ١٥٩ ، الشورى٣٦، ٣٧، ٣٨، النساء ٥٩» . (وإن كان أمراً قد تنازع فيه المسلمون ، فينبغى أن يستخرج من كل منهم رأيه ووجه رأيه ، فأى الآراء كان أشبه بكتاب الله وسنة رسوله — صلى الله عليه وسلم — عمل به ، كما قال تعالى (فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر =

رخصة شرعية بألا يرجع إلا إلى سلطة شيخ واحد من شيوخ الإســـلام ، برغم أن مذهبه يضمر عداء مستحكما لفكرة إقامة إكليروس رسمى. وفضلا عن ذلك فإن الإمام بمعاونة المفتى لا يقوم بوظيفة تنفيذية فحسب ، وإنما يضطلع أيضا بوظيفة تشريعية واسعة السلطـات تتفق مع منهج ابن تيميـة الأصولى الذى يطالب باجراء مواءمة دائمة للشريعة وزيادة مرونة القانون العام زيادة مضطردة كما سنرى[١١٣] .

٥ - نواب الامام

لم تحدد الشريعة عدد الولايات . فالإمام هو الحاكم الوحيـــد فى توزيع الولايات وتقسيم الصلاحيات بين نوابه . ولا تخضـع قراراته إلا لقـاعدة واحدة هي اعتبار المصلحة والظروف والعرف - وفوق كل هذا - الكفاءة الوظيفية . يقول ابن تيمية[١١٤] : « عموم الولايات وخصوصها ومايستفيده المتولى بالولاية يتلقى من الألفـاظ والأحوال والعرف ، ليس لذلك حـد فى فى الشرع . فقد يدخل فى ولاية فى بعض الأمكنة والأزمنة ما يدخل فى ولاية الحرب فى مكان وزمان آخر وبالعكس . وكذلك الحسبة وولاية المـال وإذا كان كذلك فولاية الحرب فى عرف هذا الزمان فى هذه البلاد الشامية والمصرية تختص باقامة الحدود التي فيها إتلاف . مثل قطع يد السارق

= ذلك خير وأحسن تاويلا .

السياسة الشرعية ص ١٨٢ .

وينظر كتاب صديقنا الأستاذ الدكتور محمد سليم العوا :

فى النظام السياسى للدولة الاسلامية (الشورى ص ١٨١-١٩٩) ط المكتب المصرى الحديث ١٩٧٩م .

وعقوبة المحارب ونحو ذلك . وقد يدخل فيها من العقوبات ماليس فيه اتلاف كجلد السارق . ويدخل فيها الحكم في المخاصمات والمضاربات ودعاوى التهم التى ليس فيها كتاب وشهود، كما تختص ولاية القضاء بما فيه كتاب وشهود وكما يختص باثبات الحقوق والحكم فى مثل ذلك ، والنظر فى حال نظار الأوقاف وأوصياء اليتامى وغير ذلك مما هو معروف . وبلاد أخرى كبلاد المغرب ليس لوالى الحرب حكم فى شيء ، وإنما هو منفذ لما يأمر به متولى القضاء . وهذا اتبع للسنة القديمة ولهذا أسباب من المذاهب والعادات مذكورة فى غير هذا الموضع » وهكذا استكمل ابن تيمية تحطيم النزعة الشكلية التي تمسك بها العلماء السابقون فى القانون العام السنى والذين يبدو أنهم إنما أرادوا أن يجمدوا مقدما عدد ولايات الدولة الإسلاميه ، وقاموا بحصر نظرى بحت للنواب الذين بدا لهم وكأن إرادة الله ورسوله قد قضت بوضعهم إلى جوار الخليفه .

رأى ابن تيميه أن هناك وظيفتين إسلاميتين دعا إلى إعادتها مع منحها كامل سلطاتها واختصاصها . أولا القاضى(١١٥) باعتبار وظيفته وظيفه تحكيم وهو من الناحيه الإجتماعيه مفسر الشريعه المفوض الوحيد ، ومع ذلك فهو يستمد سلطته من الإمام الذى يحدد إختصاصاته أيضا ، وثانى هاتين الوظيفتين هو المحتسب(١١٦) الذى يميل إلى ان يصبح المندوب التنفيذى لقرارات القاضى « اما المحتسب فله الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مما ليس من خصائص الولاة والقضاة وأهل الديوان ونحوهم ... فعلى المحتسب ان يأمر العامه بالصلوات الخمس فى مواقيتها ، ويعاقب من لم يصل بالضرب والحبس ، واما القاتل فالى غيره ، ويتعاهد الأئمة والمؤذنين ، فمن فرط منهم فيما يجب من حقوق الإمامه أو خرج عن الأذان المشروع ألزمه بذلك واستعان فيما يعجز

عنه بوالى الحرب والحكم وكل مطاع يعين على ذلك » . « ويأمر المحتسب بالجمعة والجماعات وبصدق الحديث وأداء الأمانات ، وينهى عن المنكرات من الكذب والخيانة وما يدخل فى ذلك من تطفيف المكيال والميزان والغش فى الصناعات والبياعات والديانات ونحو ذلك(١١٧) » .

ويتمتع الإمام بحرية كبيرة فى إختيار معاونيه . وهنا أيضا يتميز مذهب ابن تيمية الاجتماعى السياسى بنفس الإتجاه إلى توسيع سيطرة الدولة ، وإلى زيادة المرونة فى إختصاصات الحاكم. ومن المبادىء المعروفة فى القانون السنى انتخاب بعض الموظفين عن طريق الأمة مثل أئمة المساجد . ويسلم بذلك أبو يعلى فى « الأحكام السلطانية » . وتبيح مبادىء ابن تيميه للحاكم وحده حق تعيين معتمدى الدولة agents d'Etat ، ولكنها لا تسمح لنواب الإمام الرئيسيين الا باختيار الموظفين المرؤوسين على أساس المصلحه . كما أن ازدياد سلطه الإمام يؤدى الى زيادة التزاماته بنفس القدر . واذا عين معاونيه ولم يأخذ فى اعتباره سوى استلطافه الشخصي أو روابط القرابة أو الموافقه فى البلد أو المذهب أو الجنس كان خائنا للامانة . « لما غلب على أكثر الملوك قصد الدنيا دون الدين ، قدموا فى ولايتهم من يعنيهم على تلك المقاصد ، وكان من يطلب رياسة نفسه ، يؤثر تقديم من يقيم رياسته(١١٨) وبالعكس فعلى الإمام أن يحذر من كل من يكون فى طموحه السعي إلى وظيفة . ففى أحاديث كثيرة يأمر النبي بألا يعهد بولاية عامة إلى من يطلبها(١١٩) . ولقد تقرر هذا المبدأ فى دراسات القانون العام التقليدية ، وتجلى فى تراجم الفقهاء والقضاه بطرائف كثيرة ، ثم أخذ به ابن تيمية وأضفى إليه من الأهمية بقدر ما كان حكم المماليك بصفة خاصة يفسح المجال أمام المطامع والمنافسات الشخصية .

« والمهم فى هذا الباب معرفة الأصلح ، وذلك إنما يتم بمعرفة مقصود الولاية ، ومعرفة طريق المقصود ، فاذا عرفت المقاصد والوسائل تم الأمر[١٢٠] » على الإمام إذن البحث عن المرشح الذى تتوافر فيه جملة الصفات الضرورية للاضطلاع بالولاية على أحسن وجه . فاذا توافرت فى مرشحين عديدين صفات على درجة واحدة ، وكان من العسير أن نحدد منهم من هو أصلح للقيام بالولاية ، لجأ الإمام إلى الإقتراع بينهم[١٢١] وهكذا فعل سعد بن أبى وقاص يوم القادسية بينما كان الجميع يتنافسون على شرف آذان الصلاة . ولما كان الإمام وهو فى هذا التردد عاجزاً عن تعيين الولى بمقتضى أمر إلهى ، فانه يستسلم لفعل من أفعال الله وهو فى هذه الحالة قرار الإقتراع . ومع ذلك فان الإمام لا يوفق دائماً إلى المرشح الأمثل ، فتكون مهمته مراقبة حسن إدارة الولاية بأفضل الطرق المتوافرة لديه مراقبة دائمة . فيعين على رأس حملة عسكرية القائد الأوفر مهارة حتى ولو كان فاجراً ، ويفضله على المسلم الذى لا تتوفر فيه نفس المهارة وان كان أميناً . «فأما الفاجر القوى فقوته للمسلمين وفجوره على نفسه ، وأما الصالح الضعيف فصلاحه لنفسه وضعفه على المسلمين[١٢٢] »(أ) والواقع أن على الإمام ألا ينسى أنه ثبت دائما عبر

(أ) هذا رأى الإمام أحمد — كما سبق الإشارة — إذ سئل عن الرجلين يكونان أميرين فى الغزو ، وأحدهما قوى فاجر والآخر صالح ضعيف ، مع أيهما يغزى ؟ فقال ، أما الفاجر القوى فقوته للمسلمين ، وفجوره على نفسه ، وأما الصالح الضعيف ، فصلاحه لنفسه ، وضعفه على المسلمين ؛ : يغزى مع القوى الفاجر .

ص ٢٨ السياسة الشرعية ط الشعب

التاريخ أن الله نصر الإسلام برجال ذوى مهارة لكنهم كانوا فجرة ولا أخلاق لهم[١٢٣] (أ) .

والإمام مفوض فى حالة القوة القاهرة (الضرورة) أن يعين مرشحين لا تتوافر فيهم الصفات المطلوبة إذا لم يجد غيرهم . وعندئذ يكون من واجبه أن يبذل كل ما فى استطاعته لكي يحقق للامة فيما بعد أكبر قدر ممكن من الفائدة التى تترتب على حسن إدارة الولاية . « كما يجب على المعسر السعى فى وفاء دينه ، وإن كان فى الحال لا يطلب منه إلا ما يقدر عليه ، وكما يجب الاستعداد للجهاد ، باعداد القوة ورباط الخيل فى وقت سقوطه للعجز ، فان ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب »[١٢٤] .

وثمة مبدأ يمكن الإمام من أن يحقق حسن إدارة الولاية ألا وهو الاعتماد على التعاون « واذا لم تتم المصلحة برجل واحد ، جمع بين عدد ، فلابد من ترجيح الأصلح ، أو تعدد المولى ، اذا لم تقع الكفاية بواحد تام[١٢٥] » فاذا مزج التعاون بين قدرات أو طبائع مختلفة ، تحقق الحل (ب) الوسط وهو الحل

(أ) من أين أتى المؤلف بهذا التعميم المنافى لحقائق التاريخ ؟..

(ب) ربما يصبح نقل فكرة ابن تيمية فى هذا الموضع أدق فى التعبير عما يقصده ، فقد رأى شيخنا أن المتولى الكبير إذا كان خلقة يميل إلى اللين ، فينبغى أن يكون خلق نائبه يميل إلى الشدة ، وإذا كان خلقه يميل إلى الشدة ، فينبغى أن يكون خلق نائبه يميل إلى اللين ، ليعتدل الامر. ولهذا كان أبوبكر الصديق رضى الله عنه ، يؤثر استنابة خالد ، وكان عمر بن الخطاب رضى الله عنه يؤثر عزل خالد ، واستنابة أبى عبيدة بن الجراح رضى الله عنه ، لأن خالداً كان شديداً كعمر ، وأبا عبيدة كان ليناً كأبى بكر ، وكان الأصلح لكل منهما أن يولى من ولاه ، ليكون أمره معتدلا ، ويكون بذلك من خلفاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الذى هو معتدل ، حتى =

الذى يرتضيه الإسلام ، لهذا لما ولى أبو بكر وعمر رضي الله عنهما صـــارا كاملين فى الولاية .واعتدل منهما ما كان ينسبان فيه إلى أحد الطرفين فى حياة النبي صلى الله عليه وسلم من لين أحدهما وشدة الآخر حتى قال فيهما النبي صلى الله عليه وسلم « اقتدوا باللذين من بعدى أبي بكر وعمر » . وظهر من أبى بكر من شجاعة القلب فى قتال أهل الردة وغيرهم، ما برز به على عمر وسائر الصحابة رضى الله عنهم أجمعين(١٢٦) » .

وهذه الاعتبارات تفسر بالصفات الواجب توافرها فى من يشغل الولاية. ويلخص ابن تيمية هذه الصفات بعد أن بحث الموضوع فى بحث مفقـــود اليوم(١٢٧) . وذلك فى حديثه عن القاضى الأمثـل (المطلق) طبقـا للنموذج الذى حدده النبي. إذ ينبغى على كل من يقوم بولاية أن يكون فى آن واحد « عالماً » و « عدلا » و « قادراً »(١٢٨) فاذا غابت صفة من هذه الصفـات الثلاث وقع « الخلل » فى النظام الاجتماعى وتنبنى الصفات المطلوبة فى كل « وال » على الكفاءات الفنية (قوة) وعلى الولاء (الأمانة)(١٢٩). ويقصد بلفظ « القوة » فى مجال القضاء معرفة القرآن والسنة وكذلك توافر القدرة الشخصية على تنفيذ الأحكام ، ويقصد به فى فن الحرب والشجاعة والخبرة ، العلم المتحصل عن الخديعة لأن « الحرب خدعة تقتضى إجادة الكر والفر والضرب والرمى والطعن ، وتتلخص الأمانة فى خشية الله ، وتنطوى على

=قال النبى صلى الله عليه وسلم : «أنا نبى الرحمة وأنا نبى الملحمة».وقال : «أنا الضحوك القتال» وأمته وسط ، قال الله تعالى فيهم(أشداء على الكفار رحماء بينهم) وقال تعالى (أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين) .

السياسة الشرعية ص ٣٠-٣١ .

الشجاعة فى وضع الأحكام الشرعية موضع التنفيذ دون إعارة أى انتباه لمفتريات الناس . فضلا عن أن خير الولاة من يضم فى صفاته بين اللين والشدة ، والرحمة والقسوة ، وباختصار جملة الفضائل التى تكون رباطة الجأش وسمو النفس (الحلم) . « لأن ممارسة السلطة لا تعتمد فحسب على القوة الغاشمة (القهر) وعلى « الرهبة » التى تثيرها وإنما تضم إلى جانب ذلك « الإحسان » بما يشيعه من « رغبة » و « حب » .

ويقع على عاتق كل مسلم يقوم بوظيفة عامة التزامات مماثلة لالتزامات الإمام أى رئيس الأمة . فعليه الاضطلاع بعمل دينى وإن كانت صلاحياته فى ظاهرها غير دينية ودنيوية . فالواقع أن « جميع هـــذه الولايات هى فى الأصل ولاية شرعية ومناصب دينية ، فأى من عدل فى ولاية من هذه الولايات فساسها بعلم وعدل وأطاع الله ورسوله بحسب الإمكان فهو من الأبرار الصالحين . وأى من ظلم وعمل فيها بجهل فهو من الفجار الظالمين[١٣٠]» وتعتبر كل هذه الولايات واجبات اجتماعية (فروض كفاية) تصبح فروضا عينية ومطلقة إذا لم يتوافر من يقوم على تنفيذها على خير وجه ، وذلك بالنسبة لمن لديهم أهلية إدارتها . ولكن الخط الذى يفصل بين هذه الوظائف العامة وبين الوظيفة الفردية داخل الجماعة والتى لا تكافىء عنها الدولة ليس بالوضوح الكافى . فحين تحتاج الأمة إلى خدمات المزارعين والنساجين والبنائين وغيرهم من الفنيين . يجب على الامام أن يحول هذه المهن من التزامات جماعية لتصبح فروضا عينية والزامية ، وعليه أن يجبر من أراد التخلى عنها على القيام بها لحساب الدولة على أن يدفع اليه أجراً عادلا . وبناء عليه فان فرق الجيش التى تقوم « بالجهاد » تحتاج فى كثير من الأحيان الى مزارعين ليحرثوا لهم

الأرض وهنا يكون على الإمام أن يجبر عدداً من المزارعين ليقوموا بهذه الوظيفة الاجتماعية مقابل أجر عادل، على أن يحتفظ الإمام بدور الحكم ويسهر على ألا تقوم هذه الفرق من جانبها بأى عمل ضار .

وهنا تتجلى فاعلية وسائل المراقبة والعقوبات التى تدخل فى سلطة الامام ضد الولاة الذين أخلوا بواجباتهم مثل « الوالي على مال اليتيم، وناظر الوقف، والوكيل غير الشريف الذى لا يجند نفسه فى خدمة المهمة الموكولة إليه وإنما يستخدمها لمصلحته الشخصية(١٣٢) » . وعلى الامام أن يحرم عادة قبول الهدايا « الهدايا غلول » وتسمى أيضاً « برطيل » لأنها تشبه حجرة طويلة ومسطحة توضع فى فم الموظف حتى لا يتكلم(١٣٣) » . ولهذا فان ابن تيمية يذكر الولاة فى كتاب السياسة الشرعية بالوفاء بواجباتهم، ويدعوا الامام إلى وضع نظام للعقوبات يطبقه عليهم ويتسم بالشدة والقسوة مما يوضح القوة المدهشة التى يمنحها(أ) القانون العام السنى لرئيس الأمة . ولقد كان العزل والحبس ومصادرة الأموال حتى الهدايا، وتوسيع نطاق المسئولية الجماعية من أساليب القمع التى استخدمت عبر التاريخ بكثرة ومع ذلك فلم يكن لها دائماً الضمانات الشرعية التى كان ابن تيمية يهدف الى تحقيقها .

(أ) يردد لاووست اسم (القانون العام السنى) بينما الذى يقصده ابن تيمية هو روح الاسلام وقد دأب المستشرقون إلى تقسيم الإسلام إلى سنى وشيعى، وربما يخضع مؤلفنا لهذا التمييز، فأخذ فى توسيع الشقة بين الفريقين، وانقاد لسيطرة الألفاظ فتحكمت فى تعبيراته على حساب المداول .

٦ - واجبات الرعية نحو الامام

أول الالتزامات التى تقع على عاتق الرعية نتيجة البيعة هى « الطـاعة » . ولكن الطاعة لاتكون إلا لله ولرسوله . وهذا الازدواج لايخرجهـــا عن كونها طاعة واحدة . والواقع أن النبي قد بين رسالة ربه وعاشها باخلاص وتوافق كامل بحيث أن طاعته تعتبر طاعة لله . وينبغي أن تكون هذه الطاعة مطلقة وكاملة وغير مشروطة . وتتلاشى اللا معقولية عن هذه الطاعة بمجرد إدراك حكمة المبدأ القرآنى العميقة . إن مثل هذا التصور بما انطوى عليه من نزعة فردية يجعل المؤمن لا يعرف فى النهاية سيداً آخر غير ضميره طالما أن الاسلام لم يعين له سلطة مفسرة ومفوضة . ويبدو هذا التصور كأنه يدعم ويؤيد المعارضة الدائمة ، وبالأحرى يشجع على التمرد والعصيان . والحقيقة أنه ليس هناك شيء من ذلك . فمن الصعب أن نبالغ فى أهمية الولاء السياسى للحاكم أكثر مما فعل « منهاج السنة » . والواقع أن ابن تيميه قد استخرج شكلا ثانياً للطاعه[١٣٤] يتصف بالنسبية والشرطية وهو ملازم المسلم تجاه سلطات الأمه الادارية وتتأسس هذه الطاعه على[أ] الشكل الأول .

ولم يفتقر هذا الرأى إلى دليل شرعى[١٣٥] . فالقرآن أولا فى آيتـــه

(أ) ينبغى ألا ننسى الظروف السياسية التى عاش فيها شيخ الاسلام فقد عاصر الحروب الصليبية فى نهايتها واشترك بنفسه فى حرب التتار ، ولذا آثر الحض على الطاعة وتماسك المجتمع الاسلامى فى وجه الأعداء ، ولم يكن به حاجة لأثارة اعتراضات على الأمراء مادامت الأحكام الاسلامية هى السياسة ، الا فيما ندر ، إذ يروى لنا التاريخ أنه اشترك فى تعزير بعض أصحاب الحانات وردع العصاه .

الشهيرة عن أولى الأمر قد توجه بأمره إلى الحكام وإلى الرعية على السواء وطالبهم بطاعة الله ورسوله وأولى الأمر وفى الحديث والأثر نرى النبى والصحابة يدعون إلى الولاء والوقار تجاه السلطات الإدارية فى الأمة. ولكن العقل مزوداً بالخبرة والاعتبارات العملية ينتقد بسهولة أساس هذا المبدأ القرآنى(أ). فان المحافظة على وحدة الأمة وعلى السلام الاجتماعى لا تقل أهمية ووجوباً عن مراعاة العدل واحترام حقوق الأفراد. كما أن الاستياء الذى وصم به مذهب الخوارج يثبت أنه ليس من حق أى فرد كائناً من كان أن ينفصل عن الأمة « ولو بمقدار شبر ». فكل عضو اجتماعى يحتاج إلى تفاضل سياسى، كما أن الخضوع لقانون شرعى وأخلاقى يقتضى نظاما خارجياً قاهراً. ويتحقق للامة فى تماسكها الداخلى الكامل الشرط الأول لتوسعها الدينى الذى صار فى نظام الحكومة الدينية الكليانية totalitaire الاستعمارية أحد واجبات الامام الأساسية. وأخيراً يرجع فشل المسلمين خلال مراحل التاريخ إلى روح التمرد التى اتصفوا بها، بينما كان فى التطبيق الدقيق للنظام السياسى الشرعى خلاصة العوامل التى يترتب عليها النصر والرخاء. ولقد دفعت هذه الاعتبارات الشرعية والعقلية بابن تيمية إلى أن يضاعف من أهمية واجب الخضوع لولى الأمر الذى كان أهل السنة يتجهون إلى الأمر به نظراً لولائهم الاختيارى(١٣٦).

(أ) أغفل لاووست فى هذا التعبير — أو بمعنى أدق لم يدرك معنى الآيات القرآنية والأحاديث المتصلة بطاعة الله ورسوله وكان عليه — وهو الباحث الواسع الاطلاع — الرجوع إلى التفاسير وحديث (لا . ماصلوا) أو أقاموا فيكم الصلاة، إلى جانب رأى ابن تيمية بهذا الصدد.

(راجع نظرية الخروج عند أهل السنة — بكتاب نظرية الخلافة فى الفكر الاسلامى للمراجع)

ولقد كان فهم ابن تيمية لواجب الطاعة مختلفاً فى روحه عمن سبقه . فهو لا يرى الطاعة خضوعا واستسلاما وسلبية ، وإنما يرى فيها إحدى صور الالتزام الذى يقع على عاتق كل فرد بان يشارك فى حياة الأمة مشاركة فعالة وفى إدارة الدولة إدارة تعاونية . أن التوافق الفكرى بين الامام وبين رعيته ينبغى أن يسود . لأنهم جميعاً يعملون من أجل مثل أعلى واحد ، كل منهم يخدمه فى حدود إمكانياته وفى حدود وظيفته . ويبدو أنه يتعين على المؤمن أن يكون له موقف واحد فى طاعته سواء كان أمام نص دينى أو أمام السلطة العليا فى الأمة . كما أن الهدف من « الاجتهاد » هو التوصل الى « تقليد » شرعى هو تقليد النبي . والغاية من الطاعة التى نلتزم بها تجاه الأمير هي أن نجعل تدريجيا من هذا السلوك خضوعا ناقدا وكاملا للشريعة[١٣٧] .

وهذه الطاعة السياسية هي فى جوهرها طاعة ناقدة . والرأى العام لا يفقد شيئاً من حقوقه . وإذا كان ابن تيمية يطالب بتنظيم السلوك الشخصى فما ذلك إلا لكي يمنح الفرد الكثير من الحقوق . فعلى كل مسلم أن يقدم « النصيحة »[١٣٨] للامام ولكل فرد عادى فى الأمة . إذ يصف القرآن المؤمنين بأنهم إخوة متضامنون متعاونون فيما بينهم ويتبادلون النصح الصادق . وبرغم أن النبى صلى الله عليه وسلم كان معصوما فقد كان يستشير صحابته . ويقضي اجماع السلف بالاقتداء به . ولقد كرر الحسن البصرى[١٣٩] قوله ثلاثاً « الدين النصيحة » وهذا المبدأ يتفق مع مبدأ التفانى الجماعى الذى كان يدعو اليه هذا الرائد الصوفى . والنصيحة تمثل الموقف الوسط بين فكرة الشيعة عن « الكتمان »[١٤٠] وبين الثورة المسلحة (الخروج)[١٤٠] عند الخوارج . وهى ترتبط بالأحكام العامة التى تلزم كل عضو فى الأمة بأن

يأمر بالمعروف وأن ينهى عن المنكر ، وأن يحمل « الدعوة » الأخـــلاقية و « الوعظ » الأخوى . وهذا النصح الخالص يكون فى كل مجالات نشاط الدولة حيث يتوافر لدى الفـرد الرأى الصحيح المؤيد بالوثائق مثل الحقوق الأميرية وتوزيع الأموال على الأمة ، وتعيين الموظفين العموميين ، وتطبيق الحدود والتعازير ... الخ . والنصيحة أكثر من ضمان ممنوح للرأى العام، بل هي تأكيد لا لحق كل فرد وانما لواجبه فى أن يشارك فى العمل الجماعى . ويمكن أداؤها خارج حدود الإسلام . فقد بعث ابن تيمية برسالة إلى ملك قبرص على أنها نصيحة مخلصة إذ لم يكن يستهدف سوى خير الملك وخير رعيته ، مقتديا فى ذلك بالنبى حين أرسل إلى أمبراطور بيزنطه وإلى نجاشي الحبشة(١٤١) برسائله بعد بعثته .

ومع ذلك فحق العصيان قائم ولكنه محدود للغاية . ولقد تساءل علماء المسلمين كثيراً عن الحدود التى يباح فيها الخروج على الإمام « الفاسق » أو « الجاهل »(١٤٢) , وفى هذا الموضوع ثلاثة أقوال: موقف الخوارج والمعتزلة والزيدية . وبعض فقهاء أهل السنة الذين ينكرون له أية طاعة ، ويذهبون إلى حد الدعوة إلى الثورة المسلحة . وكذلك الشيعة فانهم يأمرون بمعصية الإمام الجائر(١٤٣) . وهناك مجموعة ثانية من الفقهاء تفرق بين الإمام الأكبر وبين النواب الذين يمكن عصيانهم فى حالة مروقهم أو عدم ثبوت أهليتهم . ولكن هذا التمييز أنكره ابن تيمية لأن النائب باعتباره يمثل الإمام لايمكن طرده إلا بالقوة ، وأن الشر الذى ينشأ عن محاولة طرده أكبر من شر الابقاء عليه نتيجة تعريض السلام الاجتماعي للخطر ، ولقد رأى ابن تيمية من الحكمة أن يدعو مع غالبية أهل السنه وأهل الحديث وكبار الأئمه ، إلى وجوب

طاعة الحكام الفجرة(أ) والجهلة فى الحدود التى لاتعتبر فيها أوامرهم مخالفة صريحة لأمر من الله ورسوله(١٤٤) . ويجب لكي يصبح العصيان مباحاً أو واجباً أن تكون قرارات الإمام مخالفة تماما لأحكام شرعية تستند إلى نص صريح من القرآن والسنة واجماع السلف .

والواقع أنه من الميسور دائماً التأكد من مخالفة الأوامر السلطانية للأحكام الشرعية . ولم يأمر الله الناس بالثورة وانما حذرهم من طاعة بغير تبصر . ألم يقل : « إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » ولقد رأينا أن الإمام فى حاجته إلى صفة العدل أقل من حاجة الشاهد إلى هذه الصفة ، لأن أعمال الإمام تخضع لرقابة الرأى العام . فاذا وقع منه قصور فى تطبيق الشريعة كانت الرعية متضامنة معه فى المسئولية استناداً الى واجب التعاون الذى يربطها برؤسائها . « والفسق » لا يؤدى الى بطلان جميع الأعمال ولا يبرر الطرد من الجماعه . والظلم لا يمنع من الأمر والتصرف بما يتفق مع تعاليم الله » ان مزاولة الوظيفه الإجتماعيه لا تكون بالضرورة مرتبطه بخصال من يشغلها » وبهذا أدخل ابن تيميه فى مذهبه التفرقه الجوهريه بين سلوك الإمام الخاص ، والذى

(أ) أخطأ لاووست فى هذا الحكم ، فإن ابن تيمية يوازن بين الضررين ويختار أخفهما أو أقلهما .

ولعل العبارة السابقة التى استخدمها المؤلف تصحح ماذهب إليه ، وذلك بقوله (إن الشر الذى ينشأ من محاولة طرده أكبر من شر الإبقاء عليه .. الخ ..)

ويعبر بذلك عن فهمه لما يقرره شيخ الاسلام بأن الواجب تحصيل المصالح وتكميلها ، وتعطيل المفاسد وتقليلها ، فإذا تعارضت كان تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما ، ودفع أعظم المفسدتين مع احتمال أدناهما ، هو المشروع . ص ٦٣ السياسة الشرعية .

وقد التزم بهذه القاعدة علماء أهل السنة فى قضية الخروج على أئمة الجور .

يتحمل وحده نتائجه ، وبين التنفيذ الخارجى والإجتماعى للشريعة الذى يجب أن يكون له كل الاعتبار فى نظر الأمة . ومن الجدير بالملاحظة أن ابن تيمية قد ضرب صفحا عن(أ) مسألة شرعية عزل الامام التى تعرضت لمناقشة دقيقة من جانب أهل السنة ، الذين بلغوا فيها حداً أن أكدوا نظريا أن الأمة التى عينت الامام تحتفظ بحق عزله بمجرد أن ترى أن فى هذا الاجراء تحقيقا للمصلحة (ب) العامة . والثورة المسلحة التى دعا إليها الخوارج ضد كل إمام

(أ) لم يضرب ابن تيمية صفحاً عن مسألة شرعية عزل الامام إذ عالجها فى اطار جلب المصالح ودرء المفاسد كما قدمنا .

ويبدو أن المؤلف لم يعن ببحث هذه المسألة جيداً ، ولو فعل لغير رأيه ، إذ قال ابن تيمية فى كتاب (منهاج السنة) بالحرف الواحد ما يلى :

(وهذا بعينه هو الحكمة التى رعاها الشارع صلى الله عليه وسلم فى النهى عن الخروج على الأمراء وندب إلى ترك القتال فى الفتنة ، وان كان الفاعلون لذلك يرون أن مقصودهم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . لكن ، إذا لم يزل المنكر إلا بماهو أنكر منه صارت إزالته على هذا الوجه منكراً ، وإذا لم يحصل المعروف إلا بمنكر مفسدته أعظم من مصلحة ذلك المعروف ، كان تحصيل ذلك المعروف على هذا الوجه منكراً) ج٢ ص ٤٢٣

(ب) يجمع علماء أهل السنة على هذا الرأى ولكن مع الاحتياط الواجب لدرء الفتنة ومنع إراقة الدماء بغير طائل أو بتبديد طاقات الأمة المعنوية والمادية فنجد مثلا أن الامام الحسن البصرى لا يجيز الخلع إلا عند السلطان ، أى عند التمكن والقدرة بحيث تتضاءل الأضرار إلى الحد الأدنى (ابن سعد : الطبقات ح٧ قسم١ ص١١٦)

ويتوسع الجوينى فى الشرح واضعاً الحدود ومقرراً القواعد فيقول : فلا يطلق للاحاد فى أطراف البلاد أن يثوروا ، فانهم لو فعلوا ذلك لا صطلموا وأبيدوا ، وكان ذلك سبباً فى إزدياد المحن وإثارة الفتن ، ولكن إن اتفق رجل مطاع ، ذو أتباع وأشياع ، ويقوم محتسباً ، أمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر ، وانتصب بكفاية المسلمين مادفعوا إليه ، فليمض فى ذلك قدماً والله نصيره على =

جائر كانت مرفوضة فى مذهبه بحيث أنه يحرم على كل مسلم أن يستل سيفه فى وجه أخيه المسلم ، باعتبار أن نقض السلام الاجتماعى (الفتنة) من الذنوب التى قد لاتغتفر . كان الولاء السياسى واضحا عند هذا الفقيه المحافظ ، كما كان القانون العام الرشيد يحذر من أن يرفع أحد المصلحين الملهمين (مهدى) راية الثورة بحجة إعادة الإسلام إلى صفائه الأول .

=الشرط المقدم فى رعاية المصالح والنظر فى المناجح،وموازنة ما يندفع ويرتفع بما يتوقع) الجوينى : غياث الأمم فى التياث الظلم ص ٨٨–٨٩ تحقيق ودراسة مصطفى حلمى وفؤاد عبد المنعم ط دار الدعوة بالاسكندرية سنة ١٩٧٩ م .

وينظر البحث المستفيض لهذا الموضوع بكتاب صديقنا الأستاذ الدكتور صلاح الدين دبوس (الخليفة توليته وعزله) ط دار الثقافة بالاسكندرية سنة ١٩٧٢ م

والى نفس الرأى يذهب السيد رشيد رضا اذ يلخص لنا نصوص العلماء ، وهم يرون أن أهل الحل والعقد يجب عليهم مقاومة الظلم والجور والانكار على أهله بالفعل وازالة سلطانهم الجائر ولو بالقتال اذا ثبت عندهم أن المصلحة فى ذلك هى الراجحة والمفسدة هى المرجوحة (الخلافة أو الامامة العظمى ص ٤١ .)

خاتمة

كان لمسألة منشأ الدولة أهمية ثانوية فى مذهب ابن تيمية . وسواء تم تبرير قيام السلطة بخرافة التعيين الإلهى أو عن طريق انتخاب شكلى فلم يكن لذلك أهمية ، فما دامت السلطة موجودة بالفعل فهذه حقيقة ، والسلطة تنشأ تلقائياً من التفاضل الذى يظهر فى الأمة من تفاعل عوامل التاريخ ، ولقد كانت نزعة مذهبه الواقعية تتعارض مع شكلية الانتخاب عند أهل السنة ومع النزعة المثالية المسيحية عند الشيعة . ومع ذلك فان السلطة مهما يكن منشؤها لا تبدأ بالفعل إلا بقسم الولاء المزدوج الذى بموجبه يتعهد الامام والأمة على التضامن فى طاعة الله .

ومن هنا يجىء شكل الدولة ، ومما لاشك فيه أن الدولة المثالية هى الحكومة الدينية الأصلية التى قدم النبى صلى الله عليه وسلم نموذجها فى زمن تمكنت فيه الأمة من أن تحقق حكم المدينة الفاضلة ، التى تسعى الشيعة خطأ بتأثير الفلسفة اليونانية الى تحقيقها فى المستقبل . ولكن ابن تيمية لم يحبذ العودة الى نظام الحكومه الأولى ، ولا إلى نظام حكومه النبى ، ولا أيضا الى حكومات الخلفاء الراشدين التى كانت أقل فى درجه كمالها ولكنها فى ظاهرها كانت أيسر مثالا ، فان تطور الظروف التاريخيه لا يسمح بالتفكير فى نظام جديد هو نظام الوحدة الذى يستند الى التعاون الوثيق بين طبقتين أساسيتين فى الدوله هما « العلماء » و « الأمراء » الذين « اذا صلحوا صلح الناس واذا فسدوا فسد الناس » . ولكن كل وحدة تحتاج الى ترتيب فى التفاضل نظراً لأهميه الشريعه فانه يتعين على الأمير أن يخضع لتوجيهات العالم والفقيه .

وبعد توضيح الدولة على هذا النحو فانها ترتكز على التعاون . وترجع وحدة الأمة إلى عوامل الشبه : الإيمان بإله واحد ونبي واحد والخضوع لشريعة واحدة ، وأخيراً إلى استخدام لغة واحدة . والأمة أيضا وحدة عضوية بفضل شعورها العميق بالتضامن الجماعي وبمشاركة الفرد فى حياة المجموعة . ولا يستتباع تصور الدولة من غير التعـــاون الوثيق بين الحاكم والرعية . فالامام يستمد النصيحة من رعاياه ، كما أن كل عضو من أعضاء الأمة يسهم فى نشاط الدولة بطاعته أو بالنصح المخلص الذى من حقه أن يقدمه الى رئيس الدولة بأسلوب منظم . ليس هناك فرق إذن فى طبيعة الحاكم والمحكوم ، وإنما الفرق في الدرجة . فكل منهما راع لنفس الغنم وحكم بين نفس الخصوم . وكل منهما يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر ، ويبـــذل النصح الأخوى . والمثل الأعلى فى الحياة الإجتماعية ليس فى الخضوع للدولة وإنما فى التعاون معها .

وفضلا عن ذلك فان هذا التعاون لا يقتصر على مجموعة سياسية معينة وإنما يمتد إلى الأمه بأسرها . وكان الاتجاه السنى الرشيد قد رأى أن الأمه الفاضلة هى الأمة الموحدة فى مجموعها والتى تتجسد وحدتها فى شخص الخليفه . وكانت هذه النزعة السياسية العالمية هى اتجاه فاسفة الفارابى وابن سينـا(أ) . وتبناها القانون العام المعمول به ، ونجد نفس الاتجاه فى مبادىء الماوردى والشيرازى والغزالى وأبى يعلى والرازى الذى قام بتنهيجه ، ونجده أيضا فى عقيدة الشيعة . ولقد عانى ابن تيمية من صورية الخلافة ، ومن النفاق الذى انطوت عليه ، ومن الأخطار التى أحاطت بها ، فاتجه هذا الفقيه ذو الميول

(أ) إن هذا التصور لنظام الخلافة قد تحقق قبل الفارابى وابن سينا بزمن طويل .

الأخلاقية (أ) والصوفية – بحثه اهتمامه بالنية والقصـــد فى كل شىء – الى استبدال نظام الخلافة بنظام أكثر صدقا وواقعية وحيوية . لقد فقد النظام الاجتماعى السياسى فى الاسلام بابن تيمية نزعته العالمية واتجه نحو أشكال أخرى تتوائم أكثر مع التقسيمات الجغرافية المستحدثة فى الاسلام . ولكن هذه الوحدة التى يعجز الخليفة عن تحقيقها والتى قد يسىء إليهـــا بنزعته الاستعمارية الخفية هي حقيقة واقعة فى قلب الأمه الاسلامية بفضل التعاون الذى يلعب دوره تلقائيا لا بين الأفراد وانما بين التجمعات السياسية التى تتألف منها الأمة . والأمة الاسلاميه ليست بالضرورة وحدة سياسيه أو دولة موحدة أو اتحادية . انما هى فى مذهب ابن تيمية وبفضل التعاون اتحـاد تلقائى من عدة دول confédération spontanée d'Etats .

وأخيراً فان مذهب ابن تيميه يتضمن معنى آخر من الناحيه التاريخيه . فان احدى الطبقتين اللتين يهدف ابن تيميه إلى إقامه تعاون بينهما ، وهى طبقــه الأمراء ، كانت أقليــه أجنبيــه أضفت على الدولة واجهـه عسكريه وسياسيه . أما طبقه العلماء فقد كانت نازحه من جمهور العامه الذى كان محروما وذليلا فى ظل هذه الأوستقراطيه (ب) الوافدة من الخارج . وعليه

(أ) نعود فنخالف لاووست فى وصف ابن تيمية بالسمات التى ظن أنها بارزة فيه . أى الميول الأخلاقية والصوفية – ونرى أن ابرز معالم شيخ الإسلام هو المنافح عن الدين فى دوائر العقيدة والفقه، الحاذق فى الجدال بأساليب كلامية وفلسفية غير مألوفة ، المفسر للقرآن والحافظ للحديث . وإذا أردنا استخدام المصطلح الفلسفى لقلنا أنه يميل إلى المثالية الاسلامية — ان صح التعبير — التى ترتبط بالواقع وتسمو به إلى آفاق أرقى النماذج الانسانية .

(أ) هذا تقسيم غربى بعقلية باحث معاصر يبتعد عن التصور الصحيح للواقع التاريخى المعاصر لابن تيمية .

فان الاسلام كان يمر بأول تجربه للاستعمار الاجنبى . أما مذهب ابن تيمية فقد كان فى جوهره مذهب فقيه من طبقة الشعب يهدف الى التوفيق بين هذين العنصرين المتنافرين فى ظل مثل أعلى(أ) مشترك . وكان بمثابة رد فعل ضد جهل العلماء الذين وصموا بالخضوع السياسى وبالجمود الفكرى ، وكان دعوة الى الامراء بالنزول على حكم الشريعة التى شوهها العلماء . وهو بهذا يضمن للارستقراطية الدخيلة الثبات والدوام ، ويحقق للنخبة المتعلمة من الاوساط الشعبية مشاركة أكثر استقلالا في ادارة شئون الجماعه . وأخيراً كانت غايته أن يجند قوة فعلية متزايدة لخدمة أهداف الامة والدولة بفضل هذا التعاون المنظم .

(ب) بدلا من للف والدوران حول افتراض النظام التعاونى بين الأمراء والعلماء كان الأولى بالمؤلف الرجوع فقط إلى كتاب ابن تيمية (السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية) التى بث فيه آراءه بوضوح وجرأة ولم يخش فى الله لومة لائم .

هوامش المؤلف :

للقسم الثانى

(١) السياسة ص ٣ أنظر أيضاً الملحق «تضامن الأمة» ص

(٢) خصص ابن تيمية لهذا الموضوع مقالة على جانب كبير من الأهمية بعنوان : « اختلاف الأمة فى العبادات» القاهرة ١٣٤٢ .

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل حـ ١ ص ١٥٤

(٤) اقتضاء الصراط المستقيم ص ٩٨ ومواضع متفرقة . وهو الكتاب الذى كثرت فيه مناقشة قضية اللغة .

(٤) مجموعة الرسائل الكبرى حـ١ ص ٣٠٧ — ٣٠٨

(٦) ومن هنا معنى ميثاق الأخوة (المؤاخاة) . ولم يكتف النبى بأن أقام رابطة الأخوة بين بعض الأنصار وبعض المهاجرين ، وإنما أقامها بشكل أوسع بين هاتين الطبقتين من المسلمين : بين سعد بن الربيع وعبد الرحمن بن عوف ، سلمان الفارسى وأبى الدرداء . المنهاج حـ٢ ص١١٩ مجموعة الرسائل والمسائل حـ١ ص ١٥٨ .

(٧) والأسماء التى يؤذن للمسلمين بأن ينتسبوا إليها ، إما أسماء من ينتمى إلى إمام (حنفى ومالكى وشافعى وحنبلى) ، أو شيخ مثل القادرى أو العدوى ، أو إلى قبيلة مثل القيس واليمنى أو إلى الأقاليم مثل الشامى والعراقى والمصرى . وليس من حق أحد أن يلجأ إلى هذه الأسماء بقصد مشاغبة إخوانه فى الدين أو تفضيل بعضهم على بعض أو الحط من شأنهم فان أكرم الناس عند الله اتقاهم مهما كانت الجماعة التى ينتسب اليها . مجموعة الرسائل الكبرى حـ١ ص ٣٠٤ .

(٨) الرسالة القبرصية ص ٢— ٣ .

(٩) أنظر بحث بلسمر Plessmer بدائرة المعارف الإسلامية جـ٤ ص ٥٢٣—٥٢٦ . ونفس الفكرة عند أحد الصوفية مثل التسترى ، ماسنيون Massignon بدائرة المعارف الإسلامية جـ٤ ص ٦٥ .

(١٠) ويقول هؤلاء الكتاب «لوكانت لنا دعوة مستجابة لجعلنا ها للسلطان ». السياسة ص ٧٧

(١١) المنهاج جـ١ ص ٢٨ ، جـ٢ ص ٨٦

(١٢) مجموعة الرسائل والمسائل حـ١ ص ١٥٦ — ١٥٧ .

(١٣) المنهاج جـ٢ ص ١٠٣ . الفرقان فى «مجموعة الرسائل الكبرى » حـ١ ص ٢١—٢٢ . أنظر أيضاً ماسنيون Massignon فى «الحلاج » ص ٦٧٢ — ٢٧٣ .

(١٤) المنهاج حـ٢ ص ١٠٣

(١٥) ماسنيون Massignon فى «الحلاج » ص ٧٠٦ ومايليها

(١٦) المنهاج جـ٢ ص ٨٤ و ٨٨ عن علاقة أبى حنيفة بالمرجئة أنظر مجموعة الرسائل الكبرى جـ ١ ص ٢٧—٣٠ .

(١٧) «المردانيات » ص ٥٣—٦٠

(١٨) جولد سهير فى (كتاب ابن تومرت)"Le Livre d'Ibn Toumert" ص٥٧ و٥٩—٦٠ . وكذلك لا يكفر المسلم إلا بعمل من أعمال الشرك ،والمعاصى ترجع إلى الجاهلية. الفتاوى حـ ٢ ص ٢٢ — ٢٤ ، الكواكب الدرارى » مخطوط بدمشق جـ١ ص ٢٦.

(١٩) العبارات التى استخدمها ابن تيمية قريبة الشبه بعبارات «العمدة» (يكفر كل من تثبت عليه جريمة الشرك ، وكل من يبدى كراهية للنبى أو للنصوص المنزلة التى بلغها ، وكل من يهمل أن يكتب فى نفسه ماهو محرم شرعاً ، وكل من يظن أن أحد الصحابة أو أحد التابعين من الجيل الأول أو الثانى قد حارب مع الكفار ، وكل من ينكر قرراً صدر بالاجماع المطلق ، وكل من يجعل بينه وبين الله وسطاء يعتمد عليهم ويدعو لهم ويستعين بهم ، وأخيراً كل من يشك فى احدى صفات الله مع علمه بها علم اليقين) «الاختيارات » ص ١٨٣ .

(٢٠) الصارم» فى مواضع متفرقة .

(٢١) المنهاج جـ١ ص ٢—٥ ، جـ٢ ص ٩٩ — ١٠١

(٢٢) المنهاج جـ٢ ص ٨٤ ، مجموعة الرسائل الكبرى جـ١ ص ٣٩

(٢٣) اختيارات ص ١٨٢ — ١٨٣ .

(٢٤) زيارات القبور بمجموعة الرسائل ص ١٠٥

(٢٥) المنهاج ج٢ ص ١٠٠ وبخاصة تفسير سورة الإخلاص ص ١١٢–١١٣ .

(٢٦) كان التفسيق معمولا به عند السلف ، لأنهم كانوا يترددون فى التكفير مجموعة الرسائل والمسائل ج٣ ص ١٣. ويتفاوت الكفر فى درجاته كما يتفاوت الإيمان . ولهذا فن العسير أن نعرف أين يبدأ التكفير . والموقف الحكيم يقتضى إذن أن نحارب البدع بلاطائفية وأن نترك القرار النهائى لله يوم القيامة . نفس المرجع ص ١٢ و١٦ .

(٢٧) المنهاج ج١ ص ١٤ . «المردانيات» ص ٥٨ .

(٢٨) «العمدة» ص ١٥٨ . يرى موفق الدين أن «المجوس » أيضاً يمكنهم أن يطالبوا بدفع الجزية وأن يخضعوا لقوانين الأمة . ووضعهم القانونى فى مذهب ابن تيمية وسط بين وضع المشرك ووضع أهل الكتاب . الفتاوى ج٤ ص ٨٣ .

(٢٩) مجموعة الرسائل والمسائل ج١ ص ٢٢٧ . «الفتاوى فى الكنائس «ص ١٣.

(٣٠) «الاختيارات» ص ١٨٩

(٣١) الكنائس» ص ٧ و٨

(٣٢) هو الملك المعز عز الدين أيبك الجاشنكير تولى مقاليد الحكم من ٦٤٨ إلى ٦٥٥ . (١٢٥٠–١٢٥٧) . كان وزير الملك المعز أيبك هو شرف الدين أبو سعيد هبة الله بن سعيد الفائز الذى كان — كما يقول المقريزى «أول قبطى يتولى الوزارة بمصر » ويحمل المقريزى (خطط ج٢ ص ٢٣٧) هذا الوزير مسئولية سياسة المعز المالية إذا أنشأ الفائز «مظالم» لم تكن قد عرفت بمصر حتى ذلك الحين ، وعديداً من « المكوس » التى أطلق عليها اسم «حقوق سلطانية» أنظر ابن تغرى بردى فى «نجوم»القاهرة ١٣٥٧–١٩٣٨ ج٧ ص ٥٨ .

(٣٣) مجموعة الرسائل والمسائل ج١ ص ٢٢٩ ، الكنائس ص ١٠ ، الفتاوى ج٤ ص ٢٧٨ .

(٣٤) كان يطلق عليهم «حمير اليهود» المنهاج ج١ ص ٥ .

(٣٥) الفتاوى ج٤ ص ٣٠٩–٣١٨

(٣٦) ليس للمسلمين صفة قانونية لكى يطبقوا بأنفسهم أحكام الميثاق وإنما عليهم الرجوع إلى حاكمهم . الكنائس ص ١٥ ومجموعة الرسائل والمسائل جـ١ ص ٢٣٢ .

(٣٧) الصارم ص ٢٠١

(٣٨) مجموعة الرسائل والمسائل جـ١ ص ٢٢٧–٢٢٨ .

(٣٩) الفتاوى جـ٤ ص ٢٧٨ .

(٤٠) الكنائس . ص ١٠ .

(٤١) الرسالة القيصرية ص ١٥ .

(٤٢) الفتاوى جـ ٢ ص ١٥٢ .

(٤٣) الفتاوى جـ٤ ص ٨٦ .

(٤٤) الكنائس ص ١٤ مجموعة الرسائل الكبرى جـ٢ ص ٤٦ . وعلى المسلم ألا يعاونهم على ارتكاب ما يخالف شريعته ، مجموعة الرسائل والمسائل جـ١ ص ٢٣٢ .

(٤٥)(من تشبه بقوم فهو منهم) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ١ ص ٢٣١ ، وهذه الفكرة هى موضوع «كتاب اقتضاء السراط المستقيم مخالفة أصحاب الجهيم » القاهرة ١٣٢٥–١٩٠٨ .

(٤٦) مجموعة الرسائل والمسائل جـ١ ص ٢٢٩ . عن هذه الأحاديث أنظر ونسنك فى Handbook ص ٦٠ .

(٤٧) «العمدة» ص ١٥٨

(٤٨) «الاختيارات » ص ١٩٠ . تحصل الجزية من الدخل الناتج عن بيع الخمر . وكان عمر قد علم أن أحد نوابه قد أخذ خمراً عن الجزية فعاقبه عمر ولكنه راجع نفسه ثم أيد تصرفه . مجموعة الرسائل الكبرى جـ٢ ص ٤٢ .

(٤٩) مجموعة الرسائل والمسائل ص ٢٣٠

(٥٠) مجموعة الرسائل وا لمسائل حـ١ ص ٢٣١ – ٢٣٢ . الفتاوى جـ٢ ص ٧٤ . وبخاصة «كتاب الاقتضاء » فى مواضع متفرقة .

(٥١) «الكنائس » ص ٣ ، ٧ . وعن هذه المسألة أنظر أيضاً «اختيارات» ص ١٨٩ . ولاسيما «فتوى فى الكنائس» نفس المرجع

(٥٢) مجموعة الرسائل والمسائل جا ص ٢٢٧ .

(٥٣) معنى لفظ «نفس الأرض » قابل للتوسع بحيث يشمل كل البلد . مجموعة الرسائل والمسائل جا ص ٢٢٩ .

(٥٤) الكنائس ص ١٣–١٤ وأيضاً ص ٩ .

(٥٥) ولقد نوقشت الطريقة التى يرد بها المسلم على تحية النصرانى . فيمكنه أن يكرر نفس الألفاظ أو أن يكتفى بقوله «وعليكم» ،وله أن يرحب به قائلا «أهلا وسهلا» اختيارات ص ١٩٠ وأنظر كل هذه الأمثلة فى الكنائس ص ١٤ .

(٥٦) وفى الحمام ، يجب على الذمى أن يحمل شيئاً يميزه مثل دبلة نحاس أو رصاص أو جرس صغير .. الخ الكنائس ص ١٥ .

(٥٧) يقول إنه تعرف فى دمشق على يهودى أسلم وكان يسره أن يمتدح إخلاصه فى إيمانه . وهو ينصح دائماً بالا يعير الوافد الجديد على الإسلام بما كان عليه فى الماضى . الكواكب الدرارى مخطوط بدمشق جا ص ٢٩–٣٠ . والإشارة إلى المشاكل التى تنشأ عن اعتناق الإسلام نادرة فى مؤلفات أبن تيمية .

(٥٨) وقد ينقض النصرانى الميثاق إذا اعتنق دينا آخر غير الأديان المنزلة بالتجائه إلى النفاق «فقد يوجد بين أهل الذمة بدعى ينكر فى قرارة نفسه وجود الخالق والأنبياء والكتب المنزلة والشرائع الإلهية والآخرة ولكنه فى شكله يتظاهر بايمانه بأفكار أهل الكتاب . مثل هذا ينبغى أن يقتل ، ليس فى هذا أدنى شك كما يجب أن يقتل الذمى الذى يرتد عن دينه ويؤمن بمذهب ينكر صفات الله » . أما إذا أظهر هذا المنافق أو هذا المرتد رغبته فى اعتناق الإسلام ، هنا المسألة تستحق النظر حيث يفترض أن الإسلام يشتمل على قوة أكبر فى الاقناع ، وقد ينجح حيث فشلت النصرانية واليهودية». الاختيارات ص ١٩٠ .

(٥٩) الصارم المسلول ص ٢٤٧ ، ٢٧٣ – ٢٩٦ الكنائس ص ٣

(٦٠) الحسبة ص ٢٤

(٦١) عن مسألة الإمامة والخلافة أنظر الماوردى فى «الأحكام السلطانية» نشر إنجو بون ١٨٥٣ ، ترجمة فانيان الجزائر ١٩١٥ . وأبو المعالى بن الفراء فى الاحكام السلطانية » مخطوط بدمشق الظاهرية . والغزالى فى الاقتصاد فى الاعتقاد » القاهرة ص ١٠٤ — ١٠٩ ، و «الفيصل» ص ٦٣ — ٦٤ ، «والمستظهرى» نشر جولد سيهر ص ٣،٩-٤١ و ٥٨-٧٩ . وفخر الدين الرازى فى «كتاب الأربعين فى أصول الدين » حيدر أباد ١٣٥٣ . وبدر الدين جماعة «تحرير الأحكام فى تدبير أهل الإسلام «نشر هانس كوفلر فى Islamica ـ ٦ (١٩٣٤) ص٣٤٩-٤١٤ ، جـ ٧ (١٩٣٥) ص ١-٦٥ . وابن المختار الحلى فى «منهاج الكرامة فى معرفة الامامة» طهران ١٨٨٠ ترجمة و.م. ميلر فى Oriental Translation Fund المجلد التاسع والعشرين ويضاف إلى المراجع الأوربية التى أوردها ت.و. أرنولد بدائرة المعارف الإسلامية ٢ص ٩٣٨فى مادة خليفة أ.روزنتالفى Ibn Khalduns Gadanken uber den staat برلين ١٩٣٢ وه. ا.ر. جب فىالأساس الإسلامى لنظرية ابن خلدونالسياسية The Islamic Background of the Ibn Khaldun's Political Theory فى «نشرة مدرسة الدراسات الشرقية ٧ (١٩٣٣) ص ٢٣-٣٢ نظرية الماوردى عن الخلافة Al-Mawardy's Theory of the Khilafa ، فى الثقافة الاسلامية Islamic Culture المجلد الحادى عشر رقم ٣ (١٩٣٧) ص ٢٩١-٣٠٢ . و ماسنيون فى (دراسة عن مفهوم السيادة فى الاسلام) Etudes sur la notion islamique de souveraineté فى « مجلة العالم الاسلامى» جـ ٥٩ وبخاصة ص ٢٧٨

(٦٢) ولهذا فإن قضية الإمامة هى أهم وأشرف قضية فى الدين الاسلامى . ومعرفة الإمامة هى الطريق إلى «الكرامة» وتفتح باب الجنة وشرط للنجاة «منهاج السنة» (مع رد ابن تيمية) جـ ١ ص ١٦ ، ١٧ .

(٦٣) هى ملاحظة رشيد رضا فى (الخلافة أو الإمامة العظمى) القاهرة ١٣٤١ .

(٦٤) علق ابن تيمية على هذا الحديث فى منهاج السنة جـ١ ص ٢٦-٢٨ ورفضه . وعلى فرض صحته — كما يقول ابن تيمية — فانه يهاجم الروافض لأنهم لايعرفون الإمام المنتظر .

(٦٥) ماسنيون فى «الحلاج» جـ٢ ص ٧٢٥ مذكرة ٢.

(٦٦) ويقلل الغزالى من غلو الشيعة فى الأهمية التى يمنحونها لقضية الإمامة : =

أ) لأن هذه المسألة لاتدخل ضمن المسائل الكلامية الهامة ولا ضمن المسائل العقلية (مهمات ومعقولات).

ب) كانت الخلافة موضع خلافات متطرفة ولهذا فن الأفضل عدم الخوض فيها حتى ولوكان لك فيها رأى عادل .

حـ) من المألوف اختتام أى دراسة فى العقيدة الإسلامية بدراسة الخلافة «الاقتصاد» القاهرة ص ٩٥—١٠٠ .

(٦٧) المنهاج حـ٢ ص ١١٢ – ١١٣ أنظر الدراسة اللغوية للفظ «خلافة» . المنهاج جـ١ ١٣٥ – ١٣٧ . وكذلك مناقشة الفكرة التى جعلت من الخليفة ظل الله فى الأرض ص ١٣٨ .

(٦٨) عن عرض هذه المبادىء فى مذهب الخوارج أنظر مادة «خوارج » والمراجع تأليف (ليفى دلا فيتا) بدائرة المعارف الاسلامية جـ٢ ص ٩٥٧ – ٩٦١ .

(٦٩) مجموعة الرسائل الكبرى جـ١ ص٢١—٢٥ نقل الوهابيون هذا العرض عن الخوارج المجموعة النجدية جـ٢ قسم ٣ ص ١٧٥ .

(٧٠) منهاج السنة جـ١ ص ٢٧—٣٠ .

(٧١) منهاج السنة جـ٢ ص ٢٢٢ .

(٧٢) لم يبحث ابن تيمية الخلافة بطريقة مباشرة كما أنه من النادر أن يذكر لفظ الخلافة ذاته العقيدة الواسطية ص ٣١ .

(٧٣) ومع ذلك يسلك الزيدية طريقاً آخر فى تعيين الإمام. فكل سليل من فاطمة تتوفر فيه صفة «العالم والزاهد» ويتمرد بالقوة المسلحة ويعين نفسه إماماً ، ينبغى اعتباره إماماً شرعياً ويلاحظ أن فخر الدين الرازى يعارض «النص (بلفظ) بيعه «وليس بلفظ «اختيار» . «كتاب الأربعين » ص ٤٣٧ – ٤٣٩ .

(٧٤) الحلى فى «منهاج اليقين فى أصول الدين «ص ٦١ وما يليها .

(٧٥) بشأن الآيات القرآنية الأربعة التى تدعم حجة الشيعة ، أنظر «منهاج السنة» جـ٤ ص

=١—٨٠ .وعن الاثنى عشر حديثاً «المنهاج جـ٤ ص٨٠—١٢٩وعن الأئمة المعصومين أنظر المنهاج جـ٢ ص ١١٣—١٣١ .

(٧٦) يتجلى هذا الاتجاه فى مدرسة التجدبد المعاصرة أوعند بعض المسلمين الذين يفسرون القانون الإدارى الاسلامى من خلال أفكار غريبة عليه مثل رشيد رضا فى الخلافة، القاهرة ١٣٤١ ص١٣ والسقا فى (المفهوم الاسلامى عن السيادة) باريس ١٩٢٢ ص ٣٣ .

(٧٧) المنهاج جـ٢ ص ١٠٩ .

(٧٨) ولقد أشار بازدراء واضح إلى أن الماوردى كان على جهل مطبق بعلوم الحديث الفتاوى جـ١ ص ٧٧.

(٧٩) ومع ذلك فإن ابن تيمية لا يقبل الفكرة التى تعتبر كل إمام يفرض نفسه بالقوة إماماً شرعياً باعتبار أن نجاحه مراد من الله . الفتاوى جـ٢ ص ٢٥ .

(٨٠) المنهاج جـ٢ ص ٨٦ . الفتاوى جـ ٣ ص ٢٧٤ .

(٨١) الفتاوى جـ٣ ص ٣٥١ . تناول ابن تيمية دراسة هذه البيعة ببحث القسم والواقع أن أن هناك ستة أيمان تحددها الشريعة صراحة وهى ١) القسم الذى يؤدى باسم الله ٢) القسم الذى يشتمل على نذر ٣) قسم الطلاق ٤) قسم العتق ٥) قسم التحريم ٦) قسم الظهار . الفتاوى جـ٣ ص ٣٥٠ ومابعدها .

(٨٢) أورد الرازى ملخص هذه المناقشات فى «كتاب الأربعين» ص ٤٣٣ — ٤٣٧ ..

(٨٣)عن فكرة العصمة أنظر دونالدسون فى (الدين الشيعى)The Shiite Religion لندن ١٩٣٣ ص ٣٢٠ — ٣٣٨ . والعصمة فى نظر الطوسى والحلى هى الصفة التى تتفرع عنها الصفات الأخرى ولا سيما التعيين بنص لأن الله وحده هو القادر على الكشف عن هذه العصمة وعلى أن يمنح الإمام القدرة على تحقيق المعجزات . الحلى فى «منهاج اليقين» ص ٦١—٨٨ . ويوجد ملخص جيد لكل هذه المسائل فى «كتاب الأربعين » للرازى ص ٤٣٣— ٤٣٧

(٨٤) مذكور فى (منزلة الفارابى فى الفلسفة الاسلامية) باريس ١٩٣٤ ص ١٨٠ .

(٨٥) المنهاج جـ٢ ص ٨٤ — ٨٥ .

(٨٦) مثل الإمام ورعاياه فى ترابطهم كمثل رئيس القافلة والأفراد الذين تتألف منهم القافلة ومثل الإمام الذى يؤم الصلاة ويتبعه المسلمون أو رئيس الحج وجمهور الحجيج. المنهاج جـ٣ ص ١١٦-١١٧ . ولقد كانت هذه المعاونة موضع دراسة عند تحديد علاقة معاوية برعاياه . نفس المرجع جـ٤ ص ١١٧ .

(٨٧) المنهاج جـ٢ ص ٨٩ .

(٨٨) الماوردى ترجمة فانيان ص ٧ و ٨ أبو يعلى «الأحكام السلطانية » مخطوط بدمشق ص ٣،٤ .

(٨٩) وبهذا المعنى كتب باختصار يقول «الامام هو من يقتدى به .. وصاحب يد وسيف يطاوع طوعاً وكرها ... وهذان الوصفان كانا كاملين فى الخلفاء الراشدين » .
المنهاج جـ٢ ص ١٣٥ .

(٩٠) ومع ذلك فهناك حد أدنى من الاجتهاد مطلوب فى الإمام ولو فى توزيع الغنيمة مثلا المنهاج جـ٢ ص ١٧٣ .

(٩١) وهو يبالغ فى رد فعله هذا عند ما يقول: أن صفة القرشى — وذلك بعكس معارضة الشيعة — لا تستوجب طاعة الإمام حتى مع وجود البيعة ، مالم تكن هناك «مشاورة» سابقة المنهاج جـ٢ ص ٨٥ .

(٩٢) المنهاج حـ ١ ص ١٣٦ .

(٩٣) المنهاج حـ ٢ ص ٨٥ .

(٩٤) الإختيارات ص ٢١٠ وبخاصة المنهاج حـ ٢ ص ٨٩ . وهنا أيضا نجد لهجهداً فى توحيد الشريعة ، فبما أن الحاكم يؤم صلاة الجماعة ، إذن يجب أن نطالبه على الأقل بالصفات اللازمة ليكون إماما فى الصلاة . الفتاوى حـ ١ ص ١٤٣ .

(٩٥) ومع ذلك فإن أبن القيم الجوزية يعتبر «ولاية الحكم» و «الخلافة» من الوظائف التى تقتصر على الرجال وحدهم ، ولا يجوز أن تتطلع إليها النساء . «القياس» ص ١٣٦ .

(٩٦) السياسة ص ٧،٨،١٨،٢٢ . عن المعنى العام لهذا اللفظ أنظر جولد سيهر فى=

« Muh. Studien » جـ ٢ ص ٢٨٥ . وملاحظات (فان بركم) فى (مدينة القدس) Jerusalem ville ص ٨٣ . وملخص (هفننج) بدائرة المعارف الإسلامية مادة (ولاية) Wilaya وأنظر الملحق رقم ٢ فى هذا الكتاب .

(٩٧) السياسة ص ١٢ . ومن هنا كانت فكرة «مقاصد الولاية إقامة الصلاة وإقامة الجهاد» المنهاج جـ ٢ ص ١٤٦ . ويلاحظ بهذه المناسبة أن دراسة وظيفة الإمام فى المنهاج أقل منهجية من دراستها فى السياسة الشرعية . وهذا يميل إلى تأكيد إفتراضنا من أن تأليف كتاب المنهاج كان سابقا لكتاب السياسة الشرعية

(٩٨) الحسبة ص ٢ .

(١٠٠) النحل ص ٣٦

(١٠١) إنه «الناموس» مما يدل بوضوح على الجذور اليونانية للمذهب الإجتماعى السياسى . «تفسير صورة الإخلاص» ص ٨٧ .

(١٠٢) بتأثير مبادىء المعتزلة والفلسفة كان أبن تيمية يعطى لفكرة العدل نفس المدلول الواسع لفكرة واحدانية الله . فيقول إن العدل شعور مشترك بين الناس جميعا ومغروس فى ضمائرهم . ويؤمن أهل الكتاب بأن الله سوف يثيب عن الحسنات فى الآخرة ، ومع ذلك فإن الإيمان بالجزاء الأخروى غير مجمع عليه بينهم وإنما هم متفقون على ضرورة العقاب والثواب فى هذه الأرض عن أعمال الناس . فضلا عن أن العدل فى تقدير ضمائر الناس يجب أن ينتصر دائما فى النهاية .

(١٠٣) بمعناها الأخلاقى . مجموعة الرسائل الكبرى جـ ١ ص ٢٢٠ ، ٢٢٣ .

(١٠٤) المنهاج جـ ١ ص ١٤١ .

(١٠٥) السياسة ص ٤ . المنهاج جـ ١ ص ٤٦ . عن تعريف «الولاية» بوجه عام أنظر «إختيارات ص ٨١ وأيضا ص ١٩٩ : «الولاية نوع من الوكالة» .

(١٠٦) السياسة ص ٥ . عن أهمية هذا اللفظ أنظر جولد سيهر فى (Muh Studien) جـ ٢ ص ٦٨ .

(١٠٧) السياسة ص ٥ . وهناك مقارنة بين الإمامة والبيع والشراء : وينبغى أن يعرف أن أولى الأمر كا لسوق . ما نفق فيه جلب إليه ، هكذا قال عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه . فإن نفق فيه الصدق والبر والعدل والأمانة جلب إليه ذلك ، وإن نفق فيه الكذب والفجور والجور والخيانة جلب إليه ذلك . والذى على ولى الأمر أن يأخذ المال من حله ، ويضعه فى حقه ، ولا يمنعه من مستحقه» . نفس المرجع ص ١٥ .

(١٠٨) المنهاج حـ ٢ ص ١٤٧ — ١٥١ .

(١٠٩) ولقد تأكدت صلاحيات الإمام العقدية إذ عليه أن يحارب كل فكرة خاطئة عن طبيعة القرآن مثلا . مجموعة الرسائل الكبرى حـ ٣ ص ٣ .

(١١٠) عن هذا اللفظ أنظر جولد سيهر فى (RHR) حـ ٣٥ (١٨٩٧) ص ٣٣١ — ٣٣٨ وفى (Moh Studien) حـ ٢ ص ٦١ . و أرنولد (الخلافة) ص ٥٠ وتبدو لنا حجة جولد سيهر عن تطور هذا اللفظ غير موفقة ، لأنها تكاد تكون تكراراً لتفسير الحنابلة . وفى مذهب أبن تيمية أنظر الفتاوى حـ ٢ ص ٤٦٠ — ٤٦٢ (مع مناقشة مذهب ابن عربى) .

(١١١) المنهاج حـ ٢ ص ٨٦ وملاحظات جولد سيهر فى (Moh Studien) حـ ٢ ص ٨٦ .

(١١٢) السياسة ص ٧٥

(١١٣) إذن للإمام صلاحيات أوسع مما تخوله له دراسات القانون العام . أنظر ما سنيون فى «مجلة العالم الإسلامى» حـ ٥٩ ص ٢٧٥ . وترجع سلطة الإمام التشريعية إلى حديث مشهور يرجع إلى عمر بن عبد العزيز ، يوصى باتباع قضاء الولاة . الفتاوى حـ ٤ ص ١٩ .

(١١٤) الحسبة ص ٨،٩ وردت نفس الفكرة فى «الطرق الحكمية» ص ٢١٨ لأبن القيم الجوزية ، ولقد تناول أبن تيمية نفس الموضوع بعد ذلك بقليل ص ١٨ . ويبدو أنه كان يقسم الوظائف المعاصرة إلى ثلاثة أقسام ١) وزارة وخدمات المال ٢) المهام العسكرية ٣) القاضى والمحتسب اللذان يقومان بالمهام الشرعية البحتة .

(١١٥) يلمح إليه فى السياسة ص ٩ . وعند طبيعة «القضاء» أنظر الدراسات الواردة بالإختيارات ص ١٩٧ — ٢٠٢ وإن كانت للأسف غير منظمة .

(١١٦) الحسبة ص ١٤ . ويمكننا أن نضيف إلى ذلك وظيفة إمام الصلاة . ويكون من حيث المبدأ أقرأ الناس للقرآن . وتفسير ذلك أن قراءة القرآن بعد «الذكر» هى أهم عنصر فى الصلاة فإذا تساوى المرشحون فى هذه الكفاءة يختار أعلمهم بالسنة . فإن كانوا سواء فأسبقهم فى الهجرة فإن كانوا سواء فأكبرهم سنا . السياسة ص ١٢ .

(١١٧) الحسبة ص ١٦ .

(١١٨) السياسة ص ١٠

(١١٩) روى البخارى ومسلم أن أناساً جاءوا إلى النبى وطلبوا إليه «ولاية» فأجابهم النبى قائلا «إنا لا نولى هذا من طلبه» . وفى الصحيحين أيضا أنه قال لعبد الرحمن أبن سمره وقد طلب إليه «إمارة» وبعد أن نهاه عنها : «فإنك إن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها ، وإن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها» وفى السنن نهى النبى أيضا عن طلب القضاء وقال «من طلب القضاء واستعان عليه وكل إليه ، ومن لم يطلب القضاء ولم يستعن عليه أنزل الله إليه ملكا يسدده» .

(١٢٠) السياسة ص ١٠ (١٢١) نفس المرجع ص ١٢

(١٢٢) السياسة ص ٩

(١٢٣) وعلى العكس لم يعهد النبى إلى أبى ذر بأى ولاية إجتماعية رغم ما كان يكنه له من تقدير «لا تؤمرن على إثنين ولا تولين على مال يتيم» ، ومع ذلك فقد شهد له بالأمانة والإخلاص «ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء أصدق لهجة من أبى ذر» السياسة ص ٩ .

(١٢٤) السياسة ص ٩، ١٠ وأيضا ص ١٨ .

(١٢٥) السياسة ص ٩ .

(١٢٦) نفس المرجع ص ٨، ٩ . ويستطيع الإمام أن يستند فى إختياره إلى إعتبارات خاصة بظروف الإختيار . ولهذا أمر النبى عمرو بن العاص فى غزوة «ذات السلاسل» إستعطافاً لأقاربه الذين بعثه إليهم ، وأمر كذلك أسامه بن زيد لأجل ثأر أبيه . ويخلص أبن تيمية من ذلك بالنتيجة التالية «وكذلك كان النبى يستعمل الرجل لمصلحة راجحة مع أنه قد كان يكون مع الأمير من هو أفضل منه فى العلم والإيمان» السياسة ص ٨ .

(١٢٧) أكده المؤرخون له وأشار هو نفسه إليه . السياسة ص ٩ .

(١٢٨) السياسة ص ٩ . الفقهاء مجمعون على وجوب أن تتوافر فى كل من يقوم بالولاية صفة «العدالة» كحد أدنى . ووردت نفس الفكرة فى عبارات مشابهة فى «الإختيارات» ص ١٩٨ «أن يتوافر فى كل من يقوم بالولاية أو كل حكيم ثلاث صفات : فهو فى نقل الوقائع شاهد ، ن حيث التنفيذ فهو وكيل بيده قوة قاهرة ، وأقل ما ينتظر فيه هى صفات الشاهد» .

(١٢٩) السياسة ص ٨ .

(١٣٠) الحسبة ص ١٩٤٩ .

(١٣٢) السياسة ص ١٢ .

(١٣٣) السياسة ص ١٤ وأيضا الحسبة ص ١٩ . حيث وردت الأحاديث التى تهدد الموظفين غير الشرفاء بالعذاب الأليم يوم القيامة «والذى نفسى بيده لا يأخذ منه شيئا إلا جاء به يوم القيامة يحمله على رقبته ، إن كان بعيراً له رغاء أو بقرة لها خوار أو شاة تيعر . ثم رفع يديه حتى رأينا عفرتى إبطية اللهم هل بلغت ؟ ثلاثاً» .

(١٣٤) هنا أيضا أضطر أبن تيمية إلى أن يعمق الفكرة السنية عن الطاعة ردا على الإنتقادات التى وجهها الحلى إلى معاوية . المنهاج ح ٢ ص ١٤٦ - ١٤٨ . أنظر الملحق رقم ٣ .

(١٣٥) وردت بالمنهاج ح ٢ ص ٨٨ - ٨٩ دراسة مطولة عن شرعية الطاعة السياسية . وأعتبر واجب الطاعة أداء للأمانة . السياسة ص ١٣ حيث نقل قول النبى فى خطبه الوداع : «العارية مؤداة ، والمنحة مردودة ، والدين مقضى ،والزعيم غارم ، إن الله قد أعطى كل ذى حق حقه ، ولا وصية لوارث» وهذا القسم يتناول الولاة والرعية فعلى كل منهما أن يؤدى إلى الآخر ما يجب أداؤه اليه» .

(١٣٦) أنظر ملاحظات جولدسيهرفى(كتاب أبن تومير)(Le Livre d'Ibn Toumert) ص ٩٣ - ٩٤ من المقدمة . ومن هنا كانت فكرةأن محاربة الإمام الشرعى معصية وعمل يتنافى مع العدل . المنهاج ح ٢ ص ٢٠١ .

(١٣٧) ومن هنا كان الالتزام المتلازم «بإعانة» الإمام ، إلا فى حالة إرتكابه ظلما بينا عندئذ ينبغى الإنفصال عنه . الفتاوى ح ٤ ص ١٩ .

(١٣٨) السياسة ص ٧٧ .

(١٣٩) عن أفكار حسن البصرى السياسية أنظر ملاحظات ما سنيون فى «الحلاج» ح ٢ ص ٧٢٧ .

(١٤٠) يعتبر أبن تيمية «الكتمان» و «التقية» مقتبسين من الديانة اليهودية . المنهاج ح ١ ص ٤

(١٤١) الفرقان بمجموعة الرسائل الكبرى ج١ ص ٢٥،الحسبة ص ٥٥ وتتسم هذه الفكرة بخصائص أخلاق المعتزلة،ولهذا السبب ينبغى ذم الخوارج وقتالهم، مجموعة الرسائل الكبرى ج١ ص٢١-٢٢

(١٤٢) الرسالة القبرصية ص ٨ .

(١٤٣) على العكس ينكر أهل الحديث العصيان المسلح ضد السلطات ، فليس من حق الرعية عزل الحاكم الظالم . الأشعرى فى «مقالات» حـ ٢ ص ٤٥٦ .

(١٤٤) يجب طاعة الأئمة الجائرين ورفض عصيانهم طالما أنهم يأمرون بإقامة الصلاة. وهو موقف مخالف للمعتزلة . الحسبة ص ٥٥ — ٥٦ .

(١٤٥) عن هذه المذاهب المختلفة أنظر المنهاج حـ ٢ ص ٨٧ .

القسم الثالث

غايات الامة والدولة

الفصل الأول : شعائر الاسلام
الفصل الثانى : العقوبات القانونية
الفصل الثالث : توزيع الأموال
الفصل الرابع : الحقوق الفردية

الفصل الأول

شعائر الاسلام

تتحدد الأمة والدولة بغايتها . وهذه الغاية هي تحقيق العدل بين الناس ، ويأتى هذا المفهوم فى مذهب ابن تيمية الاجتماعى والسياسى بعد « التوحيد » فى الترتيب ، وله أهمية جوهرية كما كان شأنه عند المعتزلة وعند خصومه الشيعة . ولم ينزل الله القرآن والحديد إلا ليقوم الناس فيما بينهم بالقسط (أ)،

(أ) قال تعالى (لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب إن الله قوى عزيز) ٢٥ سورة الحديد

ويرى ابن تيمية أن قوام الدين بالكتاب الهادى والحديد الناصر ، ولذا فقد أورد فى مقدمة كتابه (السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية) قوله الآتى محدداً الهدف من الولايات : (الحمد لله الذى أرسل رسله بالبينات ، وأنزل معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط ..) ثم يبين المقصود الواجب بالولايات فيحدده باصلاح دين الخلق الذى متى فاتهم خسروا خسرانا مبيناً ، ولم ينفعهم مانعموا به فى الدنيا ، وإصلاح مالا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم ، وهو نوعان : قسم المال بين مستحقيه وعقوبات المعتدين ..

ويفسر قول الله تعالى (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) ، بأن الحكم بين الناس يكون فى الحدود والحقوق ، وهى قسمان : فالقسم الأول : الحدود والحقوق التى ليست لقوم معينين ، بل منفعتها لمطلق المسلمين أو نوع منهم ، وكلهم محتاج إليها ، وتسمى حدود الله ، وحقوق الله ، مثل : حد قطاع الطريق والسراق والزناة ونحوهم ، ومثل : الحكم فى الأموال السلطانية والوقوف ، والوصايا التى ليست لمعين .

وهذا القسم من الحكم فى حدود الله وحقوقه، مقصوده الأكبر هو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فالأمر بالمعروف مثل الصلاة والزكاه والصيام ، والحج ، والصدقوالأمانة ، =

« إن الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة ، ولا ينصر الدولة الظالمة ولو كانت مؤمنة »[1] . ويقودنا هذا المفهوم عن العدل إلى فكرة جديدة ألا وهي فكرة « الحق » ، التي يتسم تعريفها بشيء من التعقيد . فاقتداءاً بالفقهاء الراشدين يقسم ابن تيمية الحقوق إلى قسمين : حقوق الله وحقوق العباد . ولكنه يضيف إلى ذلك تقسيمات فرعية تضفي على مذهبه اصالة لايمكن إنكارها .

تأتي أولا حقوق الله التي يختص بها وحده وتتلخص في حقه المطلق في أن يكون وحده المعبود. والحقيقة أن الله وحده هو صاحب هذا الحق. ولا تنحصر عبادة الله في ممارسة بعض العبادات فقط ،فان احترام كل الحقوق هو في النهاية احترام لحقوق الله. وبعد ذلك يسلم ابن تيمية في بعض مؤلفاته بوجود حقوق خاصة بالنبي . وتتلخص في الالتزام بطاعته طاعة كاملة غير

=وبر الوالدين،وصلة الأرحام .. فالواجب على ولى الأمر أن يأمر بالصلوات المكتوبات جميع من يقدر على أمره . ويعاقب التارك بإجماع المسلمين ..

أما القسم الثانى، فيتعلق بالحدود والحقوق التى لآدمى معين ، كالقتل والقصاص فى الجراح والأعراض وحقوق الزوج والزوجة والمعاملات .

وبعد ، فهذه هى رؤوس الموضوعات التى عالجها ابن تيمية فى كتابه (السياسة الشرعية)،وقد عرضها لاووست مع تغيير فى بعض العناوين ، فعلى سبيل المثال : لم يذكر ابن تيمية عنوان (غاية الأمة والدولة) كما نعرف لأنه يتكلم عن الإمامة والولايات وغيرها من المصطلحات الفقهية بمدلولاتها الخاصة فى الأنظمة الاسلامية .

(ينظر الكتاب الآنف الذكر – صفحات ١٤،٣٦،٧٨،٩١،١٦٥ ط دار الشعب بتحقيق الأستاذين محمد أحمد عاشور ومحمد ابراهيم البنا شوال ١٣٩٠ هـ – ديسمبر ١٩٧٠م).

مشروطة(أ) . وللأمة أيضا حقوقها بالنظر إلى مجموع الناس التى تضمهم وجملة حاجاتها ، وأول هذه الحقوق هو احترام وحدتها ودوام تماسكها . وهذه الحقوق على اختلافها ينبغى بالضرورة أن تنفذ ، إن صاحب الحق وحده هو الذى يستطيع أن يتنازل عن حقه ونظراً لأنه ليس هناك تنظيم يتيح للأمة أن تعبر عن إرادتها ، فان حقوق الأمة لاتسقط بأى حال كما لا تسقط حقوق الله . وآخر أقسام الحقوق هي حقوق الناس . إن كل رجل يؤمن بالله من حقه أن يطالب باحترام شخصه وعرضه وماله . وهي وسائل تساعده على تحقيق غايته . ولقد اجتهد مذهب ابن تيمية الاجتماعى السياسى دائماً فى التوفيق بين الإلتزام بالمحافظة على تماسك الأمة ودوامها ، وبين الرقى المتناسق لكل فرد من الأفراد الذين تضمهم الأمة(٢).

إذن ما هى الوسائل المختلفة التى يتعين استخدامها لكي تنتقل هذه الحقوق

(أ) بين ذلك ابن تيمية تفصيلا فقال :-

(نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن الغلو فى شخصه ، قال «لاتطرونى كما أطرت النصارى عيسى بن مريم ، فانما أنا عبد فقولوا عبد الله ورسوله» ...

والله قد جعل له حقا لا يشركه فيه مخلوق ، فلا تصلح العبادة إلا له ، ولا الدعاء إلا له ، ولا التوكل إلا عليه ، وإلا الرغبة إلا إليه ، ولا الرهبة إلا منه ، ولا ملجأ ولا منجا منه إلا إليه ، ولا يأتى بالحسنات إلا هو ، ولايذهب السيئات إلا هو ، ولا حول ولاقوة إلا به .

وقال تعالى (ومن يطع الله ورسوله ويخشى الله ويتقه فأولئك هم الفائزون) ، فجعل الطاعة لله وللرسول ، وجعل الخشية والتقوى لله وحده ، وكذلك فى قوله (ولو أنهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله وقالو حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله إنا إلى الله راغبون) ، فالاتياء لله والرسول،وأما التوكل فعلى الله وحده ، والرغبة إلى الله وحده . مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ١٥٧-١٥٨

إلى الحقيقة القانونية ؟ . أولا من الأهمية بمكان أن يعنى بتطبيق شعائر الإسلام : الصلاة والصوم والزكاة والحج والجهاد . ولاشك أن كل عنصر من هذه العناصر له مكانته فى سلسلة الواجبات . ولكن ابن تيمية لا يعلق على هذا التصنيف أهمية خاصة بسبب نظرته النسبية . فان الأهمية النسبية لمختلف هذه الواجبات يتعلق بالهدف المقصود من(أ) ورائها وبالزمان[٣] . وبما أن ابن تيمية كان يهدف إلى تجديد الإسلام كمبدأ للتنظيم الاجتماعى والسياسي وأن يعيد الاتجاه السنى فى الأصول ، فانه علق أهمية بالغة على الصلاة ، ثم على الدور الاجتماعى البحت الذى تنطوى عليه «الصدقة» وبخاصة «الجهاد» ويمتد الجهاد إلى نظام العقوبات (حدود وتعازير) ، ويسهم أيضا فى تزويد الدولة بحقوق أميرية ، ويفرض عليها واجبا جـــديدا هو توزيع الأموال (قسم الأموال) . وهذه الأحكام العامة تستهدف ضمان حماية حقوق الناس. وسوف نلتزم بهذا الترتيب باعتبار أنه يمثل التطور(ب) المنطقى لفكر ابن تيمية .

(أ) النسبية المقصودة تتصل بفضائل الأعمال وأنها بعضها أفضل من بعض فى الأمكنه والأزمنة المختلفة مع المحافظة عليها جميعاً كواجبات وفروض دينية لازمة الأداء أنظر ص ٢٦٨ ولم يشذ ابن تيمية عن كافة المسلمين فى اعطاء الصلاة المكانة الأولى .

(ب) أى تطور منطقى يقصد ؟ فان ابن تيمية فى تناوله للعبادات لم يخرج عن منطوق الأحاديث النبوية وفى مقدمتها حديث (بنى الاسلام على خمس : شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً عبده ورسوله وإقامة الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وحج البيت وصوم رمضان) رواه البخارى ومسلم .

١ ـ الصلاة

الصلاة هى أساس الإسلام ، وشعار تحالف المسلمين ، والواجب الذى يأتى فى قائمة القيم الدينية . بعد الشهادتين[٤] . ولقد أوحى الله بأحكامها إلى النبى فى ليلة المعراج من غير وساطة ملك من ملائكته . وورد ذكرها فى القرآن منفردة ومقرونة بالفضائل الإسلامية مثل « الصبر » و « الصدقة » و « النسك » و « الجهاد » . وكان النبى يردد أن جوهر الدين الصلاة والجهاد . وكان يوصى بها المرضى الذين كان يعودهم ، وكان يطالب نوابه بأن يولوا عناية خاصة بإقامة فريضة الصلاة فى الأمة . ولقد كانت الصلاة آخر وصايا النبى لأمته . وكان عمر يكتب إلى عماله[٥] ويقول : « إن أهم أموركم عندى الصلاة ، فمن حفظها وحافظ عليها حفظ دينه ، ومن ضيعها كان لما سواها من عمله أشد إضاعة » وإقامة صلاة الجماعة هى أداء أول عمل من أعمال التضامن الاجتماعى[٦] ، وأول مظهر من مظاهر الولاية . والحاكم هو إمام الأمة ، وبالتالى فان إمامة الصلاة هى أول واجبات السلطة العليا . وكتب ابن تيمية « وقد كانت[٧] السنة أن الذى يصلى بالمسلمين الجمعة والجماعة ويخطب بهم هم أمراء الحرب الذين هم نواب ذى السلطان على الجند . ولهذا لما قدم النبى (ص) أبا بكر فى الصلاة قدمه المسلمون فى إمارة الحرب وغيرها . وقد كان النبى (ص) إذا بعث أميراً على حرب ، كان هو الذى يؤمره للصلاة بأصحابه . وكذلك إذا استعمل رجلا نائباً على مدينة[٨] » ومن تسامح ابن تيمية أنه كان يعتبر الصلاة المفروضة التى تقام حسب الأحكام التى عينها كبار الأئمة[٩] قد استوفت جميع أركانها الشرعية ـ ومن اختصاص الحاكم لكي يفرض السنة الحقيقية

أن يبطل « الزيادات[١٠] » فى الصلاة والتى ترجع بصفة عامة إلى فقهـــاء متأخرين . وكذلك كل شـــكل من أشكال العبادات البدعية التى ترتبط بالصلاة والتى توشـك مع « المداومة » أن تتحول إلى قواعد جمـاعية وإلى انحرافات باطنية (ذكر ، سماع ، اجتماع)[١١] .

و « النية(أ) »[١٢] باعتبارها تعطي لكل عمل قيمته ، هى الشرط الأول الذى لاغنى عنه لتتحقق شرعية الصلاة . وطبقاً لحديث مرفوع فانها أعلى منزلة من العمل ، لأن الله يقبل النية الحسنة التى لايتبعها عمل ، ولا يثيب عن عمل لاتصحبه نية . والنية محلها القلب ، والقلب أكرم جزء(ب) فى الجسم

(أ) الحديث : عن أمير المؤمنين أبى حفص عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إنما الأعمال بالنيات ' وإنما لكل امرىء مانوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها ، أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر اليه (رواه البخارى ومسلم) .

ويقرر ابن رجب أنه أحد الأحاديث التى يدور الدين عليها مستنداً إلى قول الشافعى : هذا الحديث ثلث العلم ويدخل فى سبعين بابا من الفقه ، وقول الامام أحمد : أصول الاسلام على ثلاثة أحاديث :

حديث عمر : انما الأعمال بالنيات ..

وحديث عائشة : من أحدث فى أمرنا هذا ماليس منه فهو رد .

وحديث النعمان بن بشير : الحلال بين والحرام بين .

ابن رجب : جامع العلوم والحكم حـ ١ ص ١١–١٢ .

تحقيق محمد الأحمدى أبو النور ط دار الكتاب الجديد ١٣٨٩هـ – ١٩٦٩م .

(ب) ربما يقصد لاووست الآثار المروية فى النية ، إذيرى شيخ الاسلام أن المؤمن إذا كانت له نية أتت على عامة أفعاله ، وكانت المباحات من صالح أعماله ، لصلاح قلبه ونيته ، والمنافق=

وقوام النية هي حب الله ورسوله والعزم على طاعتها ، فهى روحانية خالصة . ولا ينالها ما ينال الجسم من (فساد) بسبب ماديته والنية لا تحتاج إلى تحريك اللسان . ولقد قال بعض فقهاء الشافعية المتأخرين ومنهم النووى بالزام المسلم قبل الصلاة (بالجهر بالنية) . ولكن ابن تيمية يرد عليهم بأنه لا داعى للنطق بأى كلمة قبل التكبير (لا سراً ولا جهراً) . والتمسك بغير ذلك بدعة مستحدثة تشبه بدعة (الأذان) و (الاقامة) فى صلاة العيدين والصلاة ركعتين فى سعى الحجاج عند المروة بعد الطواف[13] . ولا يقبل ابن تيمية مع بعض أتباع أبى حنيفة والشافعى واحمد ، الرأى القائل باستحسان تحريك اللسان لتقوية النية الموجودة بالفعل داخل القلب ، إنه يرى فى ذلك (بدعة مكروهة) ، على درجة من الخطورة ، فقد أثبتت التجربة أن التطور الذى يطرأ على الاسلام يكون فى الغالب بتأثير غلو نزعة الورع piétisme عند الزهاد والصوفية ، وبتحويل تدريجى (للمستحب) إلى (واجب) .

والطهارة شرط أساسي للصلاة ويتعين علينا التنويه إلى شكلى الطهارة

=لفساد قلبه ونيته يعاقب على ما يظهره من العبادات رياء ، فان فى الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال (ألا إن فى الجسد مضغة إذا صلحت صلح لها سائر الجسد ، وإذا فسدت فسد لها سائر الجسد ألا وهى القلب) .

السياسة الشرعية ص ١٦١–١٦٢.

وفى شرحه لحديث (إنما الأعمال بالنيات..) يذكر أنها كلمة جامعة كاملة ، فان النية للعمل، كالروح للجسد ، وإلا فكل واحد من الساجد لله ، والساجد للشمس والقمر ، قد وضع جبهته على الأرض ، فصورتها واحدة، ثم هذا أقرب الخلق إلى الله تعالى ، وهذا أبعد الخلق عن الله .

المصدر نفسه ص ٧١ .

حتى يمكن ابراز بعض نقاط انفرد بها مذهب ابن تيمية[١٤]. الطهارة الأولى وهى « طهارة الحدث » تقتضى توفر النية ومضمونها استيفاء بعض الأحكام الايجابية . ولا يستساغ الاعفاء منها نتيجة نسيان أو جهل بها . والطهارة الثانية وهى « طهارة الخبث » تقتضى تجنب بعض النجاسات ، وبعض التصرفات المحرمة (ترك المحظور) ، وليس من الضرورى أن تصحبها نية ، وذلك بعكس تعاليم بعض الشافعية . فاذا خالف المسلم إحدى هذه النواهى سهوا أو خطأ فليس عليه فى ذلك وزر . فلكي يتطهر المسلم احتياطاً من كل (حدث) يتعين عليه اقتداء بالنبى أن يتوضأ أو يتيمم قبل كل صلاة . وفى نظام الوضوء والتيمم بعض الخصوصيات نجد الاشارة عنها فى غير هذا المكان. وعلى المسلم كذلك أن يتلافى أن تمس النجاسة جسده أو ملابسه أو مكان صلاته . ويرتبط أحيانا بالقاعدة الأخيرة — وذلك مثل الالتزام (بستر العوره) — تحريم لبس الحرير والذهب أو الفضة على الرجال إلا فى حالة الضرورة . وكذلك الصلاة على ملابس أو فى بيت (مغصوب) . وبينما يحرم ابن تيمية بدافع من ذوق البساطة فى الطهارة كل زينة غير ضرورية فى الصلاة ، فإنه يرى أن الصلاة التى تؤدى عن عمد فى مكان مغصوب[١٥] لا تبطل إلا جزئيا . وهذا التسامح الرمزى نابع من رغبته فى القضاء على كل نزعة للتشدد الضار بحرية الأمة فى نشاطها الإقتصادى .

واعتبار المصلحة هذا جعل ابن تيمية يفكر فى إمكان المسلم أن يصلى فى إتجاه غير اتجاه القبلة بمرونة وبمنطق أكثر مما كان يفكر به الفقهاء فى العادة . فأى مسلم يكون لأى سبب من الأسباب فى استحالة مادية أو معنوية فى أن يتجه إلى القبلة يستطيع أن يصلى فى أى اتجاه آخر . وإذا

اختلف مجتهدان فى تحديد جهة القبلة فلكل منهما أن يتبع رأيه الشخصى بشرط أن يبدو فى نظره أنه الرأى الأرجح . أما الرجل العامى وذو العاهة التى تمنعه من اكتشاف الوجهة الصحيحة فعليهما أن يتبعا من يتمتع بثقتهما . ومن التكلف التمييز بين « المسافر » وبين « المقيم »[١٦] فى هذا الشأن ، كما فعل بعض الشافعية والحنابلة . أما اتخاذ قبر أو مشهد ولى ، أو صخرة المسجد الأقصى كقبلة فى الصلوات النافلة فيعد هذا بدعة شاذة تنطوى على خصائص « الشرك » .

والمداومة على أداء « الفرائض » فى مواقيتها من أكبر الفضائل الإسلامية . وأداء الصلوات « المكتوبة » فى الأوقات الشرعية المحددة هو أحد الالتزامات الإسلامية القاطعة[١٧] . ويقول ابن تيمية فى إحدى فتاواه إنه لايجوز لأى مسلم أن يجمع أى أن « يؤخر » صلاة الظهر مع صلاة العصر ، أو صلاة المغرب مع صلاة العشاء ، أو أن ينتظر شروق الشمس ليصلى الفجر ، لأى عذر دنيوى كصناعة أو تجارة أو ثقافة . ومع ذلك فهناك بعض المهن قد تفرض الضرورة على أصحابها أن يجمعوا بين صلاتين مثل الخبازين والطباخين ، وبوجه عام كل من يخشون على أموالهم التلف أو الفساد (إفساد المال)[١٨] ولكن الصلاة التى تؤدى فى أول وقتها ليست من حيث التعريف بأفضل من الصلاة التى تؤدى فى آخر هذا الوقت . فالقاعدة الوحيدة هي اعتبار الضرورة والمصلحة ، ويظل المسلم أمام الله هو الحكم الوحيد فى اختيار الوقت الذى يناسبه[١٩] .

ويستطيع المسلم أن يصلى فى أى مكان لأن (الأرض كلها مسجد وطهور)[١٢٠] . ومع ذلك فبعض المساجد أفضل من بعض . أفضلها

المسجد الحرام الذى تتم تحيته عند دخوله بالطواف لا بالصلاة (تحية المسجد) ثم مسجد النبي بالمدينة حيث الصلاة فيه بألف صلاة ، وأخيراً المسجد الأقصى بالقدس حيث صلى النبى ركعتين ليلة الاسراء[٢١] . وثمة أماكن حرم الله فيها الصلاه تحريما صريحا . وهى المقابر والحمامات وبيوت الخلاء والأمكنة التى بركت فيها الجمال والطرقات المطروقة[٢٢] . فالمسجد المقام فيه قبر بدعة ، ينبغى تحريم استخدامه وعند اللزوم يأمر الإمام بهدمه[٢٣] . والصلاة فى مثل هذا المسجد — كما يفعل الروافض والنصارى — أكبر بدعا من الصلاه فى كنيسة ليست مزخرفة بالصور ، أو إذا كانت هذه الصورة منقوشة على الأرض ويمكن أن تداس بالأقدام[٢٤] .

ولقد أقيم المسجد ليكوى مكانا للصلاة وللذكر . وبناء على ما كان من حال أهل الصفة رخص لهم النبي بالإقامة فيه مؤقتاً والنوم فيه وأداء الأعمال المقبولة شرعا[٢٥] . وليس لأحد أن يتنازع فى أى مكان فيه إضرار بالغير . وكما أن المسجد بيت الله فإنه أول بيت جماعى . ويقول ابن تيمية : « مقر الأئمة ومكان اجتماع الأمة هى المساجد . وكان النبي قد أسس مسجده على التقوى . فكانت تقام فيه الصلاة ويقرأ القرآن ويذكر فيه اسم الله ، ويدرس فيه العلم . وتلقى فيه الخطبة ، وكانت تتخذ فيه القرارات السياسية ، وكانت تعلق فيه الأعلام وشعارات القيادة . وكان يعين فيه أمراء الجيوش والخبراء (العرفاء) . وكان المسلمون يجتمعون فيه إذا حز بهم أمر من أمور دينهم ودنياهم . وكان هذا هو حال نواب النبي بمكة والطائف واليمن وكل من كان يبعث بهم إلي الأعراب . لقد كان اجتماعهم (مجمع) حيث كانت تقام الصلاة وتدار الشئون العامة[٢٦] » وهكذا يتجلى معنى تحية المسجد

بركعتين عند دخوله ووجوبها حتى فى الأوقات التى تحرم فيها الصلاة [٢٧] .

ويرجع فضل الصلاة أيضاً إلى سمو المعنى الأخـــلاقى الذى تتضمنه عناصرها . إذ يدخل المسلم فى « الاحرام » بعد النطق « بالتكبير » ، ممـــا يشبه « التلبية » التى يبدأ بها « إحرام »[٢٨] الحج . والإمام وحده يرفـــع صوته بالتكبيرة حتى يسمعه الجميع[٢٩] . غير أن رفع اليـدين إلى الكتفين أو إلى شحمة الأذنين ليس واجباً إلا فى التكبيرة الأولى (تكبير الاستفتاح)[٣٠] ومع ذلك فطبقا لرأى الحنفية ومن باب التسامح والاتفاق الجمـــاعي ليس مكروها أن تتكرر هـذه الحركـة مـع كل تكبيرة حتى أثنـاء الركوع والسجود . ولا تصح الصلاة إلا بقراءة الفاتحة . ونموذج الصلاة هو صلاة الركعتين اللتين بتكرارهما تتكون الصلاة الرباعية . وتتحقق قمـة الصلاة فى السجود بعد الركوع باعتباره أهم عمل فى الصلاة بعد القراءة ، والعمل الذى يرمز به المسلم إلى خضوعه الكامل لله[٣١] . ويوصى بلمس الأرض بالركبتين وبالكفين وكذلك بالجبهة والوجه إمعانا فى التـذلل إلى الله . « الواقـع أن حك الوجه بالأرض علامة على الاستسلام لله وعلى تعظيمه وعلى الذل والإنابة إلى الله . ويعتبر السجود من أعمـــال العبادة الغالية عند الله والنافعة للانسان »[٣٢] . ويتبع السجود الاستغفار وبعد إتمام الركعتين يقرأ المسلم التشهد الذى يقر فيه بألوهية الله وبنبوة محمد (ص) . ثم الصلاه على النبى ثم الدعاء . و « بالسلام » تختتم الصلاة فيطلب المؤمن من الله الرحمة للامة . وهناك تفضـــيل بين عناصر الصلاة : « فالصلاة « جنس » أفضل من « القراءة » . والقراءة فى ذاتها أفضـل من « الذكر » والذكر أفضـل من « الدعاء » الفردى » . ولكن هذا الترتيب ليس مطلقا . لأنه مرتبط بالوقت

« ما بعد الفجر والعصر ونحوهما من أوقات النهى عن الصلاة فان القراءة والذكر والدعاء أفضل فى هذا الزمان .. وكذلك حال الركوع والسجود فقد صح عن النبي (ص) أنه قال « نهيت أن أقرأ القرآن راكعاً أوساجداً. » وما بعد التشهد هو حال الدعاء المشروع[٣٣] بفعل النبى (ص) وأمره والدعاء بعد أفضل » .

كما أن عامل سهولة الأداء — مع أخذ الوقت فى الحسبان — قد دفع ابن تيمية إلى أن يترك أكبر قدر من الحرية للمؤمنين فى تقدير الأعذار الشرعية التى تبيح لهم أداء الصلوات المخففة (صلاة أهل الأعذار) . وأشكال صلاة الخوف المقبولة شرعا[٣٤] . ويصلى المريض بحسب قدرته فيستطيع أن يصلى جالساً أو راقداً على جنبه أو على ظهره . ويستبدل الركوع والسجود « بإماء » بالرأس . وإذا لم يستطع فان مجرد التضرع بالقلب يقوم مقام الصلاه[٣٥] . والمسافر يقصر من صلاته الرباعية إلى ركعتين ، ويمكنه أيضا أن يجمع بين صلاتين على أن يتذكر أن القصر أفضل من الجمع الذى لا يعدو أن يكون رخصة شرعية أوجبتها الضرورة[٣٦] . ولقد اتخذ هذا المبدأ فى مذهب ابن تيمية شكل الإيعاز الإلزامى. ولقد انتقد ابن تيمية فى بحث مطول ومؤيد بالوثائق ، إسراف الفقهاء فى التفرقة بين المسافر والمقيم . ويقول إنه يكره إتمام الصلاة فى السفر . وكان النبى فى سفره يقصر الصلاه ولا يصلى الجمعة ولا العيدين . هذا مع ملاحظة أن لفظ السفر غير محدد فى الشرع بمسافة ولا بمدة ، وإنما يحدده العرف . وكل عمل أباحته الشريعة دون قيود لا يجوز أن يقيد بتفسيرات الفقهاء .

والصلوات الفردية النافلة إما أن تكون محددة فى السنة بوقتها وبعدد ركعاتها (سنة راتبة)[٣٧] أو تكون متروكة لحرية المسلم (نوافل مطلقة) وهي مرتبة فى فضلها . فأفضلها هى صلاة الليل التى تؤدى بين صلاة العشاء وبين صلاه الفجر ويكون عدد ركعاتها « وتراً »[٣٨] . تأتى بعد ذلك ركعتا سنةالفجر التى كان النبى(ص) — كما تقول حفصة — يؤديها وقت بزوغ الفجر عندما كان المؤذن ينادى للصلاة[٣٩] . وهذه الصلوات التى كان النبى يواظب على أدائها فى سفره وفى إقامته هي أفضل من غيرها . وتعتبر فى نظر مالك السنتين الراتبتين . أما الصلوات النافلة الأخرى وهي أقل فضلا فلاتقل شرعية عن الصلوات السابقة . وطبقاً للاحاديث الثلاثة[٤٠] التى ترجع إلى عمر وعائشة وأم حبيبة هي عشر ركعات أو أثنتى عشرة أو أربع عشره ركعة يوميا واظب النبي على أدائها مع شيء من « المداومة » قبل أو بعد الصلاة (المكتوبة) فيما عدا صلاة العصر . أما الصلوات النافلة التى لم يكن النبى ينتظم فى أدائها ، وبالتالى لم يحدد عدد ركعاتها (مقدرة) ، فهى متروكة لحرية المسلم الذى ينظمها طبقا لمصلحته وحسب إمكاناته . وذلك مثل ركعات ما قبل العصر وما بعد المغرب والعشاء وكذلك صلاة (الضحى)[٤١] . ومع ذلك فينبغى أن نتلافى المداومة على هذه الصلوات حتى لا تختلط بالسنن الراتبة ثم تدخل لا شعوريا ضمن البدع المستحدثة .

ومن بين للصلاة النافلة التى توجب السنة أداءها فى جماعة ، تأتى فى الترتيب الأول صلاة (التراويح) التي تؤدى فى رمضان بعد صلاة العشاء وعدد ركعاتها متروك لتقدير المسلم بحسب استطاعته[٤٢] وبعدها صلاة (الكسوف) التى تؤدى عند ظهور (آية) كسوف الشمس ثم صلاة

الاستسقاء التى كان ابن تيمية يحرم على اليهود والنصارى حضورها وذلك بخلاف غيره من الفقهاء .

والغرض من « صلاة الجمعة » هو « (اجتماع) المسلمين فى خير أيام الأسبوع » . ولا تقام من حيث المبدأ إلا صلاة واحدة فى المدينة الواحدة ، إلا إذا اقتضت الضرورة ، تعددها بشرط أن يقصد بالمدينة القلعة أو الحى المعزول فى المدينة أو مجرد الضيعة[٤٤] . وتقام صلاة الجمعة فى المسجد الجامع ، وجرت العادة على إقامتها أحيانا فى قلب الأسواق . فيتاح بذلك للمسلمين أن يؤدوا واجباتهم الدينية مع عدم إهمال مشاغلهم الدنيوية . ولقد سئل ابن تيمية وهو بالقاهرة عن شرعية هذه الصلوات[٤٥] فوافق عليها بشرطين: الأول ألا يخلو المسجد الجامع نتيجة ذلك ، والثانى أن يعنى المسلمون (بتصفية الصفوف) وضمها . ولا يستساغ اعتبار صلاة الجمعة كصلاة الظهر مخفضة (مقصورة) إلى ركعتين[٤٦] . إذ من بين ما تتميز به صلاة الجمعة الخطبتان المدرجتان بين الأذان والإقامة ، وذكر النبى ومن بعده الخلفاء العباسيون . وذكر الخلفاء ليس (فرضاً) فقد حدثت مخالفات[٤٧] متكررة فى هذه العادة . وتحرم الصلاة أثناء الخطبة . ولكن هذا التحريم لا يمنع أداء ركعتى (تحية المسجد) ومن باب أولى (قضاء) صلاة واجبة فات وقتها بعذر شرعى[٤٨] . وأغلب الخلافات التى أثيرت تتعلق بالسنن أكثر من فرائض الصلاة . فغير مباح أن تؤدى ركعتان بعد الأذان . لأن النبى كان يقف على المنبر وقت قيام بلال بالأذان ، وكان يبدأ بعده بالخطبة . أما صلوات النفل التى كان الصحابة يؤدونها قبل الذهاب إلى المسجد فقد كانت ذات صبغة فردية بحتة بحيث أن وقتها وعدد ركعاتها لا يدخلان تحت تحديد شرعى .

وحتى على فرض أن صلاة الجمعة يمكن أن تشبه صلاة الظهر المقصورة وأنه ينبغى أن تسبقها ركعتا السنة ، فإن نفس السبب ـ وهو التيسير على المسافر ـ قد أعفى المسلم من ركعتى السنة بل وألزمه بعدم أداء السنن النافلة . ومع ذلك فيمكن اعتبار الركعتين اللتين تؤديان عادة بعد صلاة الجمعة(٥٠) كسنة ، ولكن يشترط الفصل بوضوح بين صلاة الفرض وصلاة(٥١) النفل حتى لا تتحول إلى صلاة بدعية .

وهناك أحكام مشابهة تنظم صلاة الجماعة التى يراعيها الامام فى عيد الفطر وعيد الأضحى بمنى(٥٢) . وتتميز صلاة العيدين بخصائص متشابهة . فكل منها تنطوى على صلاة ، فتتم صلاة عيد الأضحى عند رمى الحجيج جمرات العقبة . وكل منها مصحوب بعمل اضافى : زكاة الفطر ، وتقديم الأضحية فى كل بلد أثناء التضحية بمنى . وعيد الأضحى مفضل على عيد الفطر(٥٣) لأن التضحية باعتبارها من الأعمال « البدنية والمالية » تفوق الزكاة باعتبارها عملا ماليا . وتقضى السنة « بتعجيل » صلاة عيد الأضحى ، و « بتأخير » صلاة عيد الفطر التى يجب أن يكون الصيام قد انقطع بالفعل عند أدائها . وتتميز شعائرهما بعدم وجود أذان أو إقامة ، وأنها ركعتان فقط بها تكبيرات إضافية و « مشروعة »(٥٤) . بعكس رأى الحنفية . وتتضمن كل منها بعد التسليم « خطبتى نسك » حيث جرت العادة فيها إما على حث المسلمين على الزكاة أو على تعليمهم نسك الأضحية . وإذا فات المسلم أداؤها فلا ينصح بأدائها فى أى وقت آخر .

ونختتم دراسة الصلاة فى العادة بالجنائز والزيارات التى جرى العرف فى أرض الإسلام على أدائها توقيراً للقبور . فغسل الأموات واجب جماعى ، على

الإمام أن يتوفر على تنفيذه بعناية كاملة[٥٥] . والشهيد وحده الذى يموت فى ميدان القتال أو دفاعا عن حقوقه الشخصية ، له الشرف العظيم بأن يدفن بملابسه بدون غسل وبدون صلاة[٥٦] . وتتضمن صلاة الجنازة التى تؤدى أثناء اجراءات الدفن « الدعاء » إلى الله من أجل المتوفى . وهي ليست التماسا من الأحياء لقوة الأموات المزعومة وإنما هى فى الواقع تعبير عن الترابط المتبادل بين افراد الأمة يمليها واجب البر على الأجيال الحاضرة تجاه الأجيال الراحلة[٥٧] . وهذا حال الصلاة على النبى الذى يوصي بتكرارها فى كل وقت وفى كل مكان والتى يثيب عنها الله تعالى أجزل الثواب إذا كانت مصحوبة بطاعة شريعته[٥٨] .

ولقد كانت « زيارة القبور(ا) »[٥٩] فى نظر ابن تيمية أحد أشكال تقديس الأولياء التى تنطوى على أكبر الأخطار على وحدانية الإسلام باعتبارها مخلفات وثنية تؤله الناس والأشياء . وكانت هذه النظرة التى تربط بين زيارة قبور الأوليـاء عند أهـل السنة بالحج الذى كانت الروافض تأمر بأدائه عند أضرحة أئمتهم وشهدائهم ، قد جعلت ابن تيمية يرى فى هذه العبادة تسللا شيعيا ، ومن وراء الشيعة تأثير النصرانية التى من خصائصها ان ترفع من منزلة كهنتها لكي تؤلههم فيما بعد[٦٠] . وهناك أسباب أخرى تفسر عداء ابن تيمية لزيارة القبور . فاذا كان صحيحا القول بأن تطوير(ب) الإسلام

(أ) سيأتى توضيح رأى ابن تيمة فى زيارة المقابر ، ولكن المقصود هنا زيارة المساجد ذات القبور .

(ب) (تطوير الاسلام وتقنين العرف) هذه العبارة وغيرها من المصطلحات الخاطئة التى دأب المستشرقون على استخدامها خطأ ، فان كل ماييتدعه البشر ويجعلونه عرفاً ينبغى نبذه مادام مخالفاً للكتاب والسنة .

كان ناتجا عن تقنين العرف ، فان العرف فى الواقع كان من عوامل تخلف (أ) الشريعة إذ صارت المناسك التى يؤديها المسلمون حول قبور الأولياء من صلوات ، طواف وقراءة قرآن وصدقات ... الخ من أشكال العبادة الصحيحة فى عقيدة التوحيد السنى . وأخيراً الأدعية التى يوجهها بسطاء المسلمين وعوامهم إلى الأولياء بأمل أن يتدخلوا عن طريق كراماتهم لشفاء المرضى أو لتحقيق كسب دنيوى ، وكذلك سلطة الشفاعة التى يزعمونها لهم . كل هذا يتضمن إخلالا صريحا بعقيدة وحدانية الله . ولهذا كان على الإمام منع هذه المظاهر العبادية الباطنية . والسهر على أن تكون القبور غاية فى البساطة ، وأن يمنع تغطيتها بالرخام ، أو أن تحفر عليها النقوش ، أو أن تبنى فوقها القباب .

ولكن زيارة القبور ليست من حيث المبدأ مخالفة للشريعة[٦١] فى نظر ابن تيمية(ب) بل من المستحب عند الاقتراب من أحد القبور الدعاء من أجل

(أ) الأفضل القول – تخلف المسلمون عن تطبيق الشريعة ، لا تخلف الشريعة .

(ب) استعرض ابن تيمية ثلاثة أقوال للعلماء فى زيارة قبور المؤمنين وهى :

١ – مستحبة للدعاء للموتى مع السلام عليهم كما كان النبى صلى الله عليه وسلم يخرج إلى البقيع فيدعو لهم .

٢ – زيارة القبور لمجرد الحزن على الميت لقرابته أو صداقته فهذه مباحة كما يباح البكاء على الميت بلا ندب ولا نياحة كما زار النبى صلى الله عليه وسلم قبر أمه فبكى وأبكى من حوله.

فاذا قصد بالزيارة تذكر الموت والاستعداد للاخرة كان مباحاً ، وإن عمل معصية فحصل من الزائر جزع أو دعاء غير الله كان معصية .

٣ – أما النوع الثالث فهو زيارتها للدعاء كالصلاة على الجنازة فهذا هو المستحب الذى دلت السنة على استحبابه لأن النبى صلى الله عليه وسلم فعله .

(ينظر كتاب : الجواب الباهر فى زيارة المقابر) .

المتوفى بصيغة تشبه دعاء ابن عباس :(السلام عليكم أهل الديار من المسلمين . وإنا بكم إن شاء الله لاحقون . اللهم لاتحرمنا أجرهم ولا تفتنا بعدهم . اللهم ارحمنا وارحمهم . نسأل الله لكم ولنا الرحمة والسلام(أ)) . ولكن من الفسوق أن يلتمس من الولى تلبية طلب شخصي أو التوجه إلى قبره بعبادة يختص بها الله وحده . وبالأحرى يتعين تحريم الاحتفالات الشعبية التي تقــام حول القبر لتلاوة القرآن ، أو لإشعال الشمع أو لإخراج الصدقات أو لإنشاد الأناشيد . وإن أول واجبات المسلم الذى يريد ان يكون جديراً بالنبي وبكبار موتى المسلمين ، أن يعبد الله كما عبدوه وأن يحــارب (البدعيين الذين يحجون إليهم ويعبدونهم كما يفعل النصارى) .

٢ - الصوم

الصوم(٦٢) هو ثانى الواجبات الفردية والاجتماعية التى تفرضها الشريعة ويحاسب عليها الإمام أمام الله . والصوم عبـادة قبل كل شيء وتقتضى الإمساك عن أكل الطيبات التى أحلها الله للناس . ولقد كان الصيام مع الحج من الأعمــال التى اكتسبت شعبية كبيرة فى العصر المملوكي . وهــذه العبــادات ذات النزعة الزهـدية والتى ترمز إلى الإعراض المؤقت او الموسمى عن خيرات الدنيا ، كانت مقررة فى الشريعة تقريراً قاطعاً ،

(أ) ورد نص الدعاء الثابت بالصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعلم أصحابه إذا زاروا القبور أن يقولوا : السلام عليكم أهل دار قوم مؤمنين ، وإنا أن شاء الله بكم لاحقون يرحم الله المستقدمين منا ومنكم والمستأخرين . نسأل الله لنا ولكم العافية ، اللهم لا تحرمنا أجرهم ولا تفتنا بعدهم واغفرلنا ولهم .

ومنظمة فيها بحيث لم يكن فى إمكان ابن تيمية أن يفكر فى إنكار قيمتها . ومما لاشك فيه أن الزهد فى مذهب ابن تيميـة لم يكن له وظيفة أو قيمة فى ذاته وإنما كان وسيلة . فان الإعراض عن الدنيا يهىء لكسب الخيرات الدنيوية ، كما أن الانعزال الوقتى الذى تتضمنه بعض العبادات مثل (الاعتكاف) والمرتبط بالصيام ، عنـد ما يكون مطابقاً للشريعة يعتبر من وسائل التهذيب الشخصى من أجل تقوية معنى التضامن الاجتماعى . ولهذا نلمح عند ابن تيمية العنـاية الدائمة باحتواء روح الصيـام وتطبيقه فى الحدود الشرعيـة البحتة ، وإنكار الانحرافات الباطنية ، وتحريم الأطعمة الاضافية التى تخالف ما اباحته الشريعة ، والادعاء بأن موقف الحكيم يقتضى التمسـك بالعزوبة التى يدعو إليها بعض الصوفية ، وبالانعزالية الاقتصادية المنظمة التى تعتبر جميع الأموال محرمة سواء بأصلها أو بفعل العدوى وكذلك بالإعراض عن أى تعامل تجارى .

والصيام فرض على كل مسلم بالغ وعاقل وقادر على أدائه . ومع ذلك فان الضرورة تعفى الغـلام والمراة والمريض والمسافر (٦٣) المباح له بقصر الصلاة ، و بالأحرى كل من لاتسمح له قدرته الصحية بأدائه. ويضيف ابن تيمية إلى هذا الإعفاء المؤقت او الدائم من الصيام (عذر) (الجهاد) . فالصيام يكون (مكروها) إذا كان يضعف القوى البدنية والمعنوية عند المسلم الذى يتعين عليه فى حالة التهديد الملح بأن يوجه هذه القوى كلها إلى الجهاد ويجب ان يحرم جماعيا بمعرفة الإمام إذا كان يخشى منه إعاقة الانتصار فى الحرب المقدسة ، ويقال إن ابن تيمية لم يصم

رمضان فى عام ٦٩٩ أثناء محاصرة التتار لدمشق ولقد دعم قراره الشخصي هذا باحدى فتاواه على أساس الوضع القانونى للمسافر[٦٤] .

وتحديد بداية ونهاية الصيام جعل ابن تيمية يخوض بحثا خاصا[٦٥] بين فيه فضل التقويم القمرى الذى حاول فيه بعض أتباعه المعاصرين له أن يستبدلوه بتقويم آخر شمسى هجرى . ويحدد الهلال بداية شهر رمضان . ولقد سمى هلالا لا لأنه يحدد إهلال الشهر وإنما لأنه يتجلى بوضوح إلى الأنظار وإلى علم الناس جميعاً . ومن حيث المبدأ ينبغى انتظار ظهور الهلال لتحديد بدء الصوم والحج ومدة قسم الإيلاء والعدة الشرعية وصيام الكفارة. ولقد كانت جميع التشريعات السابقة على الإسلام تعتمد على التقويم القمرى لأن رؤية القمر لم تكن لتغيب عن أحد ، فضلا عن أن (أقوى علومنا هى ما يتحقق لنا بالنظر) . ويتعين أن نرى فى استبدال الرؤية بالحساب الفلكى (العدد) نوعا من التحريف للشريعة يرجع إلى اليهود والنصارى والمجوس(أ) (إلا أن بعض المتأخرين من المتفقهة الحادثين بعد المائة الثالثة

(أ) يقول ابن تيمية فى هذا الصدد :

وقد بلغنى أن الشرائع قبلنا أيضاً إنما علقت الأحكام بالأهلة ، وإنما بدل من اتباعهم كما يفعله اليهود فى اجتماع القرصين وفى جعل بعض أعيادها بحساب السنة الشمسية ، وكما تفعله النصارى فى صومها ، حيث يراعى الاجتماع القريب من أول السنة الشمسية ، وتجعل سائر أعيادها دائرة على السنة الشمسية بحسب الحوادث التى كانت للمسيح ، وكما يفعله الصابئة والمجوس وغيرهم من المشركين ،فى اصطلاحات لهم» .

مجموعة الرسائل الكبرى جـ٢ ص ١٧٣ ط صبيح ١٣٨٦ هـ = ١٩٦٦م .

زعم أنه إذا غم الهلال جاز للحاسب أن يعمل فى حق نفسه بالحساب ، فان كان الحساب دل على الرؤية صام وإلا فلا . وهذا القول وإن كان مقيداً بالاغمام ومختصا بالحاسب فهو شاذ مسبوق بالإجماع على خلافة . فأما اتباع ذلك فى الصحو أو تعليق عموم الحكم العام به فما قاله مسلم وقد يقارب هذا قول من يقول من الإسماعيلية بالعدد دون الهلال »(٦٦) .

ونجد أيضا بعض الأفكار التى يتميز بها ابن تيمية فى نظرته « لنواقض الصيام» . فكل تقصير متعمد فى الصيام يجب أن يكون موضع عقاب رادع . وكل من لا يصوم رمضان صياما مصحوبا بنيةفلن يستطيع أن يفتدى نفسه. ولقد أخذ بهذا المذهب بعض الظاهرية ويقال أيضا حفيد الشافعى ويستند إلى حديث لأبى هريرة رواه البخارى : « من أفطر يوما من رمضان من غير عذر ولا مرض لم يقضه صوم الدهر وإن صامه » ولما كانت النية ضرورية للافطار وان المسئولية الفردية لاغنى عنها ليكسب العمل قيمته(ا)

(أ) ليس من الضرورة ربط العمل بما يسميه لاووست «القيمة الأخلاقية» وقد يقصد نتائج الأعمال والغرض منها ، فالعبادات بنيت على التوقيف إلا إذا بين الشارع الحكمة منها ، قال تعالى (وأقم الصلاة لذكرى)

وقال عز وجل (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) من آية ٤٥ العنكبوت أو الصيام (لعلكم تتقون) من آية ١٨٣ البقرة

ويرى الإمام الشاطبى أن أصل مشروعية الصلاة الخضوع لله سبحانه باخلاص التوجه إليه ، والانتصاب على قدم الذلة والصغار بين يديه وتذكير النفس بالذكر ، ثم إن لها مقاصد تابعة ، كالنهى عن الفحشاء والمنكر والاستراحة اليها من أنكاد الدنيا ، ففى الخبر (ارحنابها يابلال) . وفى الصيام سد مسالك الشيطان والدخول من باب الريان ، والاستعانة على التحصن فى العزبة ، ففى الحديث (الصيام جنة) =

الأخلاقية وبالتالي ثوابه ، فان النسيان العـارض ـ طالما أنه مراد من جانب الله ـ لايؤثر بأى حال على صحة الصيام كما أخذ بذلك غالبية علماء الحنابلة . ويشبه ابن تيميـة النسيان الخطأ الذى يبـدو فى نظـره أنه ناتـج من نفس العلة(٦٧). ولهذا فانه يرى استناداً إلىحديث رواه عمربن الخطاب والبخارى « ومن أكل فى شهر رمضـان معتقداً أنه ليل فبان نهاراً فلا قضـاء عليـه » وأيضا لا يبطل الصيام لمجرد دخول أو خروج مادة معينة فى الجسم. فالذى يبتلع مادة غير قابلة للهضم ليس عليه وزر . وبالعكس فاخراج مادة تعتبر غذاء يبطل الصيام حتى ولوكان يقصد من ذلك الالتزام بالأحكام لا مخالفتها. ولا يخلو التفسير الذى يقدمه ابن تيمية لهذا التناقض الظاهرى من براعـة . ومضمونه أن الله عندما فرض الصوم وضع حداً وسطاً . ومن الاخلال

= ينظر الموافقات حـ٢ ص ٢٩٩ – ٤٠١ ط دار المعرفة بيروت ١٣٩٥ هـ – ١٩٧٥م .

وتوضيحا لما يشوب فهم المؤلف فى مسألة النية ، نورد ما قاله شيخ الأسلام ، إذ أوضح أن تعيين النية لشهر رمضان ، هل هو واجب ؟ فيه ثلاثة أقوال فى مذهب أحمد :

أحدها : أنه لا يجزئه إلا أن ينوى رمضان ، فإن صام بنية مطلقة أو ملعقة ، أو بنية النفل والنذر ، لم يجزئه ذلك ، كالمشهور من مذهب الشافعى ، وأحمد فى إحدى الروايات .

والثانية : يجزئه مطلقا ، كمذهب أبى حنيفة .

والثالثة : أنه يجزىء بنية مطلقة ، لا بنية تعيين غير رمضان ، وهذه الرواية الثالثة ، عن أحمد ، وهى إختيار الخرق وأبى البركات .

وتحقيق هذه المسألة : أن النية تتبع العلم ، فإن علم أن غداً من رمضان ، فلابد من التعيين فى هذه الصورة ، فإن نوى نفلا ، أو صوما مطلقا لم يجزه ، لأن الله سبحانه وتعالى أمره أن يقصد أداء الواجب عليه ، وهو شهر رمضان ، الذى علم وجوبه ، فإن لم يفعل الواجب ، لم تبرأ ذمته .

المسائل الماردينية ص ٥٦ تحقيق زهير الشاويش ط المكتب الإسلامى بيروت ١٣٩٩ هـ – ١٩٧٩ م .

بهذه القاعدة تجاوزها أو الوقوف دونها[٦٨].

ولقد عنى مذهب ابن تيمية بأن يضع صيام التطوع فى حدوده الشرعية. وخير الصيام هو صيام داوود الذى كان يصوم يوما ويفطر يوما . وشهر الله (المحرم) هو بعد شهر رمضان أفضل الشهور للصيام وخير الأيام لأعمال التقوى قبولا عند الله هي العشر الأوائل من ذى الحجة ، وتوصى الأحاديث بالصوم ثلاثة أيام فى الشهر ، وصوم يوم عاشوراء يكفر خطايا السنة ، وكذلك صوم يوم عرفة يكفر ذنوب عامين رغم أنه غير مطلوب ممن هم بعرفة فى ذلك اليوم . ومن المستحب صيام « الأيام البيضاء » وأيام الاثنين والخميس . وكل من يتطوع بالصوم إلا لنذر يظل (أمير نفسه) . فاذا أفطر فليس عليه قضاء الصيام فى وقت آخر خلال السنة . وهذا هو الحال بالنسبة لأعمال النفل الأخرى فيما عدا الحج والعمرة فيجب أداؤهما بالكامل ، فان الجزء الذى ينقص لا يمكن إعادته فى وقت آخر . ونفس الاتجاه نحو الحد من (الاعتكاف) الذى يقصد به الإقامة بمسجد للقيام بأعمال عبادية محببة إلى الله .

ويكون الاعتكاف بمسجد مطروق . وإذا أمكن فى أحد المساجد التى تقام فيها صلاة الجمعة . وكان ابن تيمية وهو يذكر هذا المبدأ ، ينتقد أتباع (الخلوة)[٧٠] من المعجبين بابن عربى — وقد كانوا كثيرين فى زمانه — وكانوا يفضلون الانعزال فى أماكن خالية وفى مساجد مهجورة وفى المغارات أو الكهوف — وذلك اقتداء بالنبى قبل بعثته فى تحنثه بغار حراء[أ]

(أ) وحجة ابن تيمية : منع هذه الخلوات أننا مطالبون بإتباع سنة الرسول صلى الله عليه وسلم بعد بعثه لا قبله .

أو بالقرب من القبور التي تربطهم بها بعض الذكريات الغالية مثل رفات نبي أو ولي . ولم يعين شرعا وقت للاعتكاف . ومن البدع الزعم ــ كما يفعل بعض الصوفية بأن كل اعتكاف يجب أن يستمر أربعين يوما بحجة أن هذا الرقم يشتمل على فضل خاص . لأن الله واعد موسى ثلاثين ليلة ثم أتبعها بعشر وصام موسى وعيسى أربعين يوما قبل تلقي الرسالة . أما العبادات التي يمارسها المسلمون في اعتكافهم فيجب أن تكون عبادات شرعية مثل الصلاة والصوم وقراءة القرآن وذكر الله . ولكن كثيراً من المعتكفين لا يفعلون شيئاً . ويخصون ثلاث صيغ للذكر مسلسلة في فضلها للعامة وللخاصة وخاصة الخاصة : « لا إله إلا الله » ، (الله الله) وأخيراً (هو هو)[٧١] . ويقول ابن تيمية إن هذا خطأ صارخ لأن الكلمة المفردة لايمكن أن تنطوي على عمل من أعمال الايمان أو الكفر . ومن البدع أيضا اعتبار (الذكر) وحده هو السبيل الوحيد إلى الله . فلاشك أن الذكر وسيلة ممتازة للتركيز الذهني ، ولكنه في ترتيب العبادات البدنية يأتي في المرتبة الثالثة بعد الصلاة وبعد قراءة القرآن وقبل الدعاء[٧٢] . ومن البدع أيضا أن يطلب من المعتكف ان يتمرن على الجوع والسهر والصمت . فالصمت[٧٣] الذي يجله رجال الصوفية لايعيره ابن تيمية هذا الاهتمام . فاذا كان يحرم النطق بعبارات غير لائقة وينبغي تجنب كل حديث غير ذي جدوى ، فإنه مما يجافي روح ونص الشريعة الامتناع عن النطق بحديث مستحب بحجة إكراه النفس على فضيلة الصمت المزعومة . والهدف من الاستجمام بالاعتكاف هو حسن الاستعداد لنشاط الدعوة الفردية لا لتهيئة المسلم لتلقي الوحي الخفي pseudo-révélation (وما هو في الواقع إلا إلهام الشياطين)

٣ - الحج

يحتل الحج والعمرة(٧٤) فى مراتب العبادات منزلة أقل بقليل من منزلة الصوم . وهذه العبادة(أ) نافلة وإن كانت ذات طبيعة خاصة لأن من يؤديها دون أن يكون مرتبطا بنذر يلتزم بأدائها بالكامل . وهو يختلف عن الأعمال النافلة الأخرى التى يكون المسلم فيها « سيد نفسه » . ولا يلتزم أحد بالسفر إلى مكة إذا لم تتوفر لديه الموارد المادية الكافية ، ولم يكن قادراً على توفير الزاد لمن هو ملزم شرعا باعالتهم . فالحج ليس واجبا إلا فى الحدود التى لا يترتب على أدائه بالنسبة للمسلم — كما هو شأن الجهاد — الالزام بأن يجتهد فى توفير وسائل تحقيقه تدريجيا ولهذا فان الحج — مع كونه أفضل من الصدقة غير الواجبة — قد احتل عند ابن تيمية منزلة لا تقل فضلا عن المنزلة التى أحتلها عند معاصريه(٧٥) ولهذا عنى ابن تيمية بتأليف شرح كامل لمبادىء الحج على أثر أدائه الحج عام ٦٩١ والتزم فى هذا الوصف استناداً إلى سيرة الرسول بالكشف عن القيود المبالغ فيها التى وضعها الفقهاء وكذلك الأساطير الشعبية التى أضيفت إلى السنة القديمة .

وعليه فإن عمل النبى هو الذى يحقق اتفاق العلماء على قيمة مناسك الحج

(أ) كيف سمح لاوست لنفسه وصف أحد أعمدة الأسلام بالنافلة ؟ أنها فرض ، وربما التبس عليه فهم الآية الكريمة : (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ومن كفر فان الله غنى عن العالمين) .

وروى أنس بن مالك رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال (من ملك زاداً وراحلة تبلغه إلى بيت الله الحرام ولم يحج فليمت إن شاء يهوديا وإن شاء نصرانيا) .

أبن تيمية — مجموعة الرسائل الكبرى ح ١ ص ٢٢٥

هل من الأفضـــل أداء العمرة في أول الأمر ثم إفراد الحج ، أو الجمع بينهما (قران) فى إحرام واحد ، أو أداء العمرة والحج بالتتابع مع الفصل بينهما « بالتمتع » ؟ فقد أدى النبى بعد الهجرة أربع (عمرات) كانت آخـر عمرة مع حجة الوداع أداها (بالقران) بينما كانت عائشة وغالبية الصحابة فى (التمتع) . ولهذا مال ابن تيمية إلى قلب الترتيب الوارد (بالعمدة) الذى ذكر حسب الأفضلية (التمتع) ثم (الإفراد) ثم (القران) . ومع ذلك فالحق أنه كما يقول ليس هناك أى تفضيل لأى شكل من هذه العبادات على غيرها بل إن فضل أى منها يتوقف على توافقه(أ) مع حالة من يقوم بأدائها(٧٦) فالقران أفضل من التمتع إذا صحب معه المسلم عند وصوله إلى مكة أنعـام الأضحية . وهى الطريقة السليمة لأداء الحج ، الطريقة التى يتبعها غالبية الناس أى أن يؤدى فى سفر واحد الحج والعمرة بشرط الوصول إلى مكة فى شهر الحج . وإذا لم يحضر المسلم معه الأضحية فان التمتع يكون أفضل(٧٧) فيتخلى عندئذ عن (الإحرام) بعد العمرة لأن المحافظة على الإحرام يعتبر عملا مكروها وبلا فائدة . وأخيرا يفضل (الإفراد) لمن يؤدى العمرة فى سفر والحج فى سفر آخر ، أو لمن يصل إلى مكة قبل شهور الحـج

(أ) الوارد عن ابن تيمية أن الأفضلية تتنوع باختلاف حال الحاج ، فان كان يسافر سفرة للعمرة وللحج سفرة أخرى ، أو يسافر إلى مكة قبل أشهر الحج ويعتمر ويقيم بها حتى يحج ، فهذا الإفراد له أفضل باتفاق الأئمة الأربعة .

الرسائل الكبرى حـ ٢ ص ٣٧٧

ويميل إلى تفضيل التمتع (فالمتمتع من حين أحرم بالعمرة دخل بالحج ، لكنه فصل بتحلل ليكون أيسر على الحاج ، وأحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة ..)

نفس المصدر ص ٤٠٣

فيؤدى العمرة ويقيم بمكة حتى وقت الحج .

والسير إلى الحرم الشريف يشبه « سعى » المؤمن إلى صلاة الجمعه[٧٨] وذلك قبل بدء الإحرام . فالإحرام بالنسبة للحاج يمثل بداية العمرة أوالحج كما يمثل بداية الصلاة . ومع ذلك فهناك فرق بارز فى النسك يفصل بين ابن تيمية وبين موفق الدين . إذ يوصي كتاب (العمدة) بالقيام قبل الإحرام بالإغتسال وبأداء ركعتين . بينما يرى ابن تيمية أن الالتزام بالإغتسال ليس من خصائص الإحرام وإنما يكون شرعياً إذا اقتضته الضرورة . كما أنه لاتوجد صلاة خاصة بالإحرام ، وإنما يمكن أداؤه بلاتمييز بعد أى صلاة(ا) واجبة أو نافلة[٧٩] ولكن النية ضرورية للاحرام كما أنها ضرورية فى الصلاة ولكنها فى كلتا الحالتين لايعبر عنها بصوت مرتفع ولاتوجد لها صيغة محددة مفروضة على المسلم[٨٠] . و (التلبية)(ب) التى يلبى بها المسلم نداء الله هى

(أ)النص الوارد عن شيخ الأسلام هو :

(يستحب أن يحرم عقيب صلاة إما فرض وإما تطوع ، إن كان وقت تطوع فى أحد القولين ، وفى الآخر إن كان يصلى فرضا أحرم عقيبه ، وإلا فليس للإحرام صلاة تخصه وهذا أرجح) .

مجموعة الرسائل الكبرى حـ ٢ ص ٣٨٢

(ب) كانت تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم : لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ، أن الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك .

والتلبية هى : إجابة دعوة الله تعالى لخلقه حين دعاهم إلى حج بيته على لسان خليله ، والملبى هو المستسلم المنقاد لغيره .

والمعنى: إنا مجيبوك لدعوتك ، مستسلمون لحكتك ، مطيعون لأمرك مرة بعد مرة لانزال على ذلك ، والتلبية شعار الحج ، فأفضل الحج العج والثج ، فالعج : رفع الصوت بالتلبية والثج : إراقة دماء الهدى .

(نفس المصدر ص ٣٨٦)

أول صيغة ينطق بها المسلم فى الحج مثل أول تكبيرة فى الصلاة[٨١]. ولا يحرم إلا فى الأماكن المحددة لهذا الغرض (الميقات) . والميقات المألوف أكثر من غيره هو (ذو الحليفة(أ))[٨٢] فهو ميقات أهل المدينة والشام ومصر والمغرب الذين يتوقفون بالمدينة عادة . ويوجد بذى الحليفة (مسجد الشجرة) الذى يسمى جهال الناس بئره (بئر على) نسبة إلى المعارك التي خاضها على بن أبى طالب مع الشياطين . فمن الخرافات البدعية أن ينسب إلى هذه البئر أى فضـل ، أو الحرص على إلقاء الحجارة بداخلها .

أما محظورات الإحرام فإنها لا تتضمن خلافات كبيرة بين ابن تيمية وبين كتاب (العمدة) ــ فلا يجـوز قص الشعر أو الأظـافر أو ارتداء ملابس (مخيط) تغطى الرأس أو أحد الأعضاء كليا أو جزئيا[٨٣] إلا عندالضرورة . وبالعكس ليس هناك ما يحرم ربط (الإزار) المستخدم فى الإحرام[٨٤](ب)

(أ)والمواقيت خمسة : ذو الحليفة . والجحفة . وقرن المنازل . ويلملم . وذات عرق وليس لأحد أن يجاوز الميقات إذا أراد الحج أو العمرة إلا بإحرام ، وان قصد مكة لتجارة أو لزيارة ، فينبغى له أن يحرم ، وفى الوجوب نزاع .

(ب) هذا كلام مجمل يحتاج الى تفصيل ، وقد بين ابن تيمية ما يجوز لبسه وما لا يجوز ، استناداً الى ما أمر به الرسول صلى الله عليه وسلم ، فقد رخص فى عرفات فى لبس السراويل لمن لم يجد إزاراً ، أو رخص فى لبس الخفين لمن لم يجد نعلين .

ويقول شيخ الاسلام أيضا (.. وكذلك يجوز أن يلبس كل ما كان من جنس الإزار والرداء ، فله أن يلتحف بالقباء والجبة والقميص ونحو ذلك ، ويتغطى به باتفاق الأئمة عرضا ، ويلبسه مقلوبا ، يجعل أسفله أعلاه ، ويتغطى باللحاف وغيره ، لكن لا يغطى رأسه إلا لحاجة ، والنبى صلى الله عليه وسلم نهى المحرم أن يلبس القميص، والبرنس والسراويل ، والخف، =

ويحرم أيضا قتل الحيوانات التى تعيش على الأرض الحرام بمكة أو المدينة. وهناك التزامات مشددة تتعلق بالعلاقات الجنسية لأن التقصير فى أى منها قد يؤدى إلى بطلان الحج [٨٥] .

أما قواعد دخول مكة التى تتداخل جزئيا مع قواعد العمرة — فإن لها عند ابن تيمية بعض التفاصيل الخاصة . إذ يجوز دخول مكة من أى باب من أبوابها ، ويفضل باب المعلى ، كما يفضل دخول المسجد من باب بنى شيبة . وكانت الكعبة فى أول الأمر ظاهرة للعيان عند دخول مكة فكان يوصى اقتداء بالرسول وقبل دخول المسجد برفع الأيدى إلى مستوى الكتفين والدعاء [٨٦] . ويبدأ الطواف فور دخول المسجد الحرام وهو مثل ركعتى « تحية المسجد » . والطواف خاصية ينفرد بها البيت الحرام . ومن أمقت

———

= والعمامة ، ونهاهم أن يغطوا رأس المحرم بعد الموت ، وأمر من أحرم فى جبة أن ينزعها عنه ، فما كان من هذا الجنس فهو فى معنى ما نهى عنه النبى صلى الله عليه وسلم ...)

مجموعة الرسائل الكبرى حـ٢ ص ٣٨٣ .

(.. وأما المرأة فانها عورة ، فلذلك جاز لها أن تلبس الثياب التى تستتر بها ، وتستظل بالمحمل ، لكن نهاها النبى صلى الله عليه وسلم أن تنتقب ، أو تلبس القفازين ... ولو غطت المرأة وجهها بشئ لا يمس الوجه جاز بالاتفاق ، وان كان يمسه فالصحيح انه يجوز أيضا .... لكن النبى صلى الله عليه وسلم نهاها أن تنتقب أو تلبس القفازين .. والبرقع أقوى من النقاب ، فلهذا ينهى عنه باتفاقهم ولهذا كانت المحرمة لا تلبس ما يصنع لستر الوجه كالبرقع ونحوه فانه كالنقاب وليس للمحرم أن يلبس شيئا مما نهى النبى صلى الله عليه وسلم عنه إلا لحاجة ، كما أنه ليس للصائم أن يفطر إلا لحاجة ، والحاجة مثل البرد الذى يخاف أن يمرضه إذا لم يغط رأسه ، أو مثل مرض نزل به يحتاج معه الى تغطية رأسه فيلبس قدر الحاجة ، فاذا استغنى عنه نزع ، وعليه أن يفتدى إما بصيام ثلاثة أيام ، وإما بنسك شاه ، أو باطعام ستة مساكين ..)

مجموعة الرسائل الكبرى حـ٢ ص ٣٨٥ .

البدع الطواف حـول مقام إبراهيم أو حـول المساجد أو قبـور الأنبياء أو الأولياء أو صخرة المسجد الأقصى ، وهو جـريمة عقوبتها الإعـدام (أ) إذا لم تتبعها توبة [٨٧] . وفي الطواف تفاضل في المناسك يقصد بها تمجيـد زوايا (ركن) الكعبة . فالزاوية التي يوجد بها الحجر الأسود (الركن الأسود) يجب أن تلمس (استلام) وأن تقبـل . أما « الركن » اليمنى فيقبـل فقط وبعـد ذلك ليس هنـاك عمل خـاص من أعمال العبادة يتعـلق بالركـنين الأخيرين [٨٨] — ومن باب أولى بالنسبه لأى بناء غريب . ويمـكن اعتبـار الصلاة بعد هذا الطواف الأول « سنة » ثابتة . ومن الجائز ألا يشتمل هـذا الطواف على السعى بين الصفا والمروة مثل الطوافين الأخيرين في الحج ، وإنما الأفضل إتمام السعى ، ولا صلاة بعـد هذا السعى [٨٩] . وبعـد إتمام السعى وقص الشعر يتحرر من الإحرام [٩٠] الحجاج الذين يؤدون الحج متمتعين (ب)

وعندما يحل اليوم الذى يحدد بداية الحج (يوم التروية) فإن الحجاج إذا لم يكونوا قد أحرموا — يحـرمون بالنطق بصيغ « التلبيـة » المألوفة والتى تمثل بداية الحـج الحقيقى . وتقضى السنة الصحيحة بقضـاء الليـل « بمنى » وبصلاة الظهر والعصر والمغـرب والعشاء والفجـر فيها ومغادرة منى بعـد

(أ) يرى ابن تيمية ان المتخذ الصخرة قبلة كافر مرتد يستتاب ، فان تاب وإلا قتل ..
الرسائل الكبرى حـ٢ ص ٦١ .

(ب) إلا من ساق الهدى. فقد ثبت ان النبى صلى الله عليه وسلم لما حج حجة الوداع هو وأصحابه ، أمرهم جميعا أن يحلوا من إحرامهم ويجعلوها عمرة إلا من ساق الهدى ، فانه أمره أن يبقى على إحرامه حتى يبلغ محله يوم النحر .
الرسائل الكبرى حـ٢ ص ٣٧٧ .

طلوع الشمس . ومن منى قصد النبى « نمرة » (أ) بالسير فى طـريق يطلق عليه « الضب » . وأقام بنمرة وهى ضاحية صغيرة خارج عرفة حتى بدأت الشمس فى الغروب . عندئذ يقصد الحجاج « بطن الوادى » الموجود بأرض عرفة وهو المكان الذى أدى فيه النبى (ص) صلاة الظهر والعصر ثم ألقى فيه الخطبة . وهناك يوجد مسجد ابراهيم الذى بنى فى العصر الأموى ، ولا توجب السنة أداء أية صلاة فيه . وهنا أيضا يلقى الإمام خطبة « نسك » اقتداء بالنبى الذى خطب وهو على ظهر البعير ، ثم يؤذن المؤذن الصلاة ثم يقيم الصـلاة ثم يصـلى الجميع حسب السنة الظهر والعصر جمعاً وقصراً . والقاعدة عامة ليس فيها استثناء . ففى منى والمزدلفة وعرفة يتعين على جميع الحجاج سواء كانوا من مكة أو من غيرها أن يقصروا ويجمعوا فى الصلاة . ولم يطالب النبى أهل مكة بإتمام الصلاة . وفى حجة الوداع لم يقم النبى بمكة وإنما أقام بأطرافها . ولم يكن يعتبر حجاج أهل مكة مسافرين لأنه لم يعرف السفر لا من حيث مدته ولا من حيث مسـافته . وفى عصره لم يكن أحد يقيم بمنى . ولكن تطوراً فى النسك (ب) حدث

(أ) ونمرة كانت قرية خارجة عن عرفات من جهة اليمين ، وقد أقام بها النبى صلى الله عليه وسلم إلى الزوال ، ثم سار منها الى بطن الوادى حيث صلى فيه الظهر والعصر ، وخطب وهو فى حدود عرفه ببطن عرفة .

نفس المصدر ص ٣٩٦ .

(ب) هذا الذى توهمه المؤلف لم يكن (تطورا) فى النسك ، اذ لما صلى النبى صلى الله عليه وسلم بمنى أيام منى صلى معه — أهل مكة وغيرهم — ولم يقل لهم أتموا صلاتكم فانا قوم سفر — كما فعل فى غزوة الفتح لما صلى بهم فى مكة — ولم يكن بمنى أحد ساكناً فى زمنه.

ولكن قيل إنها سكنت فى خلافة عثمان ، وأنه بسبب ذلك أتم عثمان الصلاة.

الرسائل الكبرى ج٢ ص ٢٩٧ .

فى عهد عثمان . فقد أصبحت منى ضاحية . كما حدد عثمان السفر بأنه « كل سفر يستلزم التزود بالمؤن » (زاد ومزاد) . ولهذا كان يأمر سكان مكة وسكان منى بأن يتموا صلاتهم . ويتجه بعد ذلك الحجاج من « بطن الوادى » إلى عرفة . هكذا كانت السنة الصحيحة كما يقول ابن تيميه (٩١) « ولكن فى هذه الأوقات لا يكاد يذهب أحد إلى نمرة ولا إلى مصلى النبى (ص) . بل يدخلون عرفات بطريق المأزمين ، ويدخلونها قبل الزوال ومنهم من يدخلها ليلا ويبيتون بها قبل التعريف» . وهذا تقصير (نقص) فى تطبيق السنة (أ) . ومع ذلك فلا يلزم أحد باتباع السنة إلا فى حدود استطاعته ، ولا تخلص من ذلك إلى أن هذا النقص يؤدى إلى بطلان الحج .

ويمكث الحجاج بعرفة (وقوف) حتى غروب الشمس . وينبغى قبل احتفالات (ب) عرفة إتمام الاغتسال (٩٢) . وكان النبى قد اغتسل ثلاث

(أ) وإزاء ما يفعله بعض الحجاج من الدخول بعرفات ليلا والمبيت بها ، يرى ابن تيمية ان هذا العمل يجزىء معه الحج ، لكن فيه نقص عن السنة .

(ب) لا يوجد بعرفات احتفالات كما ظن لاووست بتصوره الغربى الكنسى ، وكل ما هنالك أن الحاج يجتهد فى الذكر والدعاء ، فانه ما رؤى ابليس فى يوم هو فيه أصغر ولا أحقر ولا أغيظ ولا أدحض من عشية عرفة ، لما يرى من تنزيل الرحمة ، وتجاوز الله سبحانه عن الذنوب العظام — إلا ما رؤى يوم بدر .

ولم يعين النبى صلى الله عيله وسلم لعرفة دعاء ولا ذكراً ، بل يدعو الرجل بما شاء من الأدعية الشرعية ، وكذلك يكبر ، ويهلل ، ويذكر الله تعالى حتى تغرب الشمس .

مجموعة الرسائل الكبرى حـ٢ ص ٣٩٨ .

مرات فى حجة الوداع : مرة قبل الإحرام ، ومرة قبل دخوله مكة ، ومرة بعرفة . ولم يغتسل من أجل الليلة التى قضاها بالمزدلفة ولا لإلقاء « جمرات العقبة » ولا لطواف الزيارة . وهذا الاغتسال لم يوص به مالك ولا أبو حنيفة ولا أحمد . ومع ذلك يوجبه بعض الحنابلة المحدثين لتأثرهم بالمذهب الشافعى . وهذه بدعة مكروهة ما لم تفرضها الضرورة . ويباح التوقف على كل أرض عرفة فيما عدا « بطن عرنة » التى تمثل حدود المزدلفة . والجبل الذى يقع بعرفة يسمى « جبل الرحمة » . ولا يوصى بصعوده ولا بالذهاب إليه للصلاة فى قبة آدم المشيدة على قمته ، والطواف حول هذه القبة كما تفعل العامة إثم كبير . وكذلك الحال بالنسبة للمساجد الأخرى التى أقيمت فيما بعد بمنى وبمكة . ومما يخالف السنة الاعتقاد بوجوب الذهاب إلى هذه المساجد والصلاة فيها. ولم يفرض النبى صيغا للذكر والدعاء والتكبير والتهليل التى تقال فى الوقفات . وليس هناك فرق بين الوقوف على ظهور الدواب (راكبا) أو على الأقدام . وأنسب الأوضاع هو أوفقها لحالة كل حاج شخصيا. فمن الأفضل الوقوف على ظهر الدابة إذا كان الحاج يقوم بدور الدليل للحجاج أو إذا وجد مشقة فى نزوله . وبعد غروب الشمس يخرج الحجاج من عرفة قاصدين المزدلفة عن طريق المنطقة المحايدة فى « بطن عرنة » . ويتعين على الحجاج فى هذا اليوم الإكثار من الذكر ومن الدعاء . والواقع أنه منذ معركة بدر حيث قام جبريل بصف الملائكة للقتال .. ليس هناك ليلة يشعر فيها إبليس بالضعف والخزى أكثر من يوم عرفة أمام الرحمة التى ينزلها الله على الناس والمغفرة التى يمحو بها كل السيئات .

ثم يغادر الحجاج عرفة (٩٣) فى (إفاضة) سريعة قاصدين المزدلفة عن طريق « المأزمين » وليس عن طريق « الضب » . هكذا فعـل النبى (ص) الذى تعود أثناء الحج وفي كل عيد أن (يدخل من طريق وأن يخـرج من طريق آخر) (٩٤) . وعندئذ تؤخر صلاة المغرب وتجمع مع صلاة العشـاء . وعند وصول الحجيج إلى المزدلفة يصلون المغرب بعد إنزال الأحمال من فوق دوابهم ثم يصلون العشاء ولا حرج فى تأخيرها فى تلك الليلة . والمزدلفة كلها (مشعر حرام) ، وتنفصل عن منى بمنطقة محدودة هي (بطن محسر) . وهكذا توجد بين كل (مشعرين) منطقة لا تتبع أحدها . ولقد قال النبى (ص) فى هذا المعنى: (عرفة كلها موقف ، وارفعوا عن بطن عرنة . ومزدلفة كلها موقف وارفعوا عن بطن محسر . ومنى كلها منحر وفجاج مكة كلهـا طريق) .

وتقضي السنة بقضاء الليل بالمزدلفة وهو المكان الوحيد الذى يجوز شرعا (إيقـاد) (أ) الشموع . ومثل هذه العبـادة إذا تمت بعـرفة أو بمنى وبالأحرى على قبور الأولياء فهى بدعة . ويؤدى الحجاج صلاة الفجر فى وقتها ثم يتوقفون . ويجوز للضعفاء مثل النساء والولدان أن يبـادروا إلى مغادرة المزدلفة قاصدين منى بعد أن يختفى القمر . أما الرجال فيحـرم عليهم مغادره المزدلفة قبل الفجر وأداء صلاة الفجر والتوقف . ويجوز أن يتم هذا

(أ) كانت الشموع تقاد حينذاك لأنها الوسيلة المعروفة للاضاءة اذ ينبغى على الحجيج المبيت بمزدلفة عقب الإفاضة من عرفة .

أما الآن فالاضاءة بالكهرباء ، وهى الوسيلة المعاصرة . وهذا التوضيح لابد منه حتى لا يفهم القارئ – كما فهم المؤلف – ان ايقاد الشموع لون من ألوان العبادة ! !

التوقف فى أى مكان بهذه الأرض والأفضل فى « قزح » على الجبل المسمى « المقيدة » ويقول ابن تيمية « وهو المكان الذى يقف فيه الناس اليوم وقد بنى عليه بناء وهو المكان الذى يخصه كثير من الفقهاء باسم « المشعر الحرام » » وقبل شروق الشمس يذهب الحجاج من المزدلفة إلى منى فى إفاضة سريعة، فيعبرون فى عجل المنطقة المجاورة لمحسر مع جمع الجمرات والنطق بالتلبية ، وعندئذ يصلون إلى منى .

وأول مناسك منى هو رمى الجمرات فى المكان المسمى « بجمرات العقبة » [٩٥] فيقف الحجاج فى اتجاه الجمرة والكعبة على شمالهم ومنى على يمينهم ، ويقومون بالرمى سبع مرات وفى كل مرة يرفعون أيديهم إلى ارتفاع الأكتاف . ويجوز لهم أن يأخذوا الجمرات من أى مكان يحلو لهم بشرط ألا يستخدموا حجارة سبق رميها . ويفضل أن تؤخذ هذه الجمرات من فوق الأرض ، وحجمها وسط بين حجم حبة الحمص والبندق . ويوصى بالتكبير عند رميها فى كل مرة ويوجه دعاء إلى الله . ومن ذلك الحين لا يحق للحاج أن ينطق بالتلبية [٩٦] ، لأنه يبدأ فى التخلى عن الإحرام . وهذا التخلى يتم على فترتين بعد النحر وبعد طواف الإفاضة . واختلف العلماء حول الظروف التى يتعين النطق فيها بالتلبية . فيرى البعض أنه ينبغى على الحاج أن « يقطع التلبية » وقت بلوغه عرفة . بينما يرى البعض الآخر أنه يستطيع النطق بها فى أى وقت إلى أن يبدأ رمى الجمرات بمنى . ومذهب ابن تيمية وسط بين ذلك. فهو يقضى بعدم التوقف عن التلبية عند الانتقال من موقف إلى آخر ، مثل الإفاضة من عرفة إلى المزدلفة ومن المزدلفة إلى منى . ومما يخالف السنة النطق بالتلبية أثناء التوقف بعرفة وبالمزدلفة .

وبعد رمي الجمرات يقدم الحاج أضحيته (٩٧). ويوصى عند ذبح البدن أن توجه إلى القبلة وأن تقيد أرجلها اليسرى . أما البقر والأغنام فتقلب على جنبها الأيسر وتوجه إلى القبلة . ويقال عند الذبح « باسم الله ، الله اكبر ، اللهم هذا منك ولك . اللهم تقبل مني كما تقبلت من إبراهيم خليلك » . والأنعام المذبوحة على هذا النحو لا تعتبر مجرد «أضحيات» وإنما هي«هدى» مقدم إلى الله . ولقد اكتسبت هذه الصفة من اقتياد الحاج لها . وهكذا تعتبر هديا كل الأنعام التى تشترى بعرفة وتقاد إلى منى . وكذلك التى تشترى من مكة لكي تذبح « بالتنعيم » . ولكن الأنعام التى تشترى من منى لتذبح مكانها ليست هديا حسب المذهب المالكي الذى يستند إلى حديث يرجع إلى ابن عمر . ويقرر القرآن أن الحاج الذى لايتمكن من العثور على هدى ليذبحه ، عليه « صيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم » . ويرى ابن تيمية أن صيام الثلاثة الأيام يكون قبل يوم النحر والسبعة الأيام بعد العودة من منى ، هل يبدأ هذا الصوم كما يقول البعض — قبل بدء الإحرام للعمرة، أم ينبغى انتظار بدء إحرام الحج ؟ أليس الأحق أن يبدأ من وقت بدء إحرام العمرة ؟ ذهب ابن تيمية إلى أن هذا الرأى هو الأصح . والصحابة الذين أدوا الحج مع النبى (ص) بالتمتع لم يبدأوا الإحرام إلا يوم التروية . ومن الجلى أنه كان يستحيل عليهم صيام ثلاثة أيام قبل النحر بمنى لأنه كان سيتم بعد يومين . أما الذين يتمسكون بالرأى القائل بوجوب الانتظار حتى الانتهاء من العمرة لاتمام الصيام ـ لأنه عندئذ فقط يبدأ الحج - فقد فاتهم أن الحج يشمل العمرة كما يشمل الغسل والوضوء .

وبعد إتمام النحر يقوم الحجاج بحلق رؤوسهم أو بتقصير شعورهم بيد

أن الحلق أفضل . وبعد هذا يكون الحجاج قد تحللوا من الإحـرام [٩٨] . فلهم أن يرتدوا ملابسهم العادية ، وأن يقصوا أظافرهم ، وأن يتعطـروا ، وأن يعقدوا الزواج وأن يصطادوا . ومن كل موانع الإحرام لا يبقى إلا منع العلاقات الجنسية . هذه هي المنـاسك الصحيحة الواجب أداؤهـا بمنى . ولا يجب على الحاج أداء صلاة العيد بمنى لأن هذه الصلاة تقوم فى المدن الإسلامية المختلفة مقام رمى الجمرات الذى أتمه الحجاج « بجمرات العقبة » . كما أن النبى (ص) عندما كان فى سفر أو أثناء أدائه الحج لم يكن يؤدى صلاة الجمعة ولا صلاة العيد . وما كانت الخطب التى كان يلقيها سوى مواعظ دينيـــة .

يمكث الحجاج بعد ذلك بمكة . ويقومون بطواف الإفاضة الذى لا غنى عنه لصحة الحج ، والأفضل أن يتم يوم النحر وعلى أية حال فى الأيام التى تسمى « التشريق » [٩٩] . لأن العلماء متفقون على عدم صحة الطـواف بعد ذلك اليوم , ولما كان كل طواف يجب أن يتبعه من حيث المبـدأ سعى بين الصفا والمروة ، فان الحجاج يقومون عندئذ بالسعى الذى يطلق عليه « سعى الحج » . وليس على « المفرد » إلا سعى واحد وكذلك « القارن » حسب جمهور العلماء . ومما يخالف الغالبية العظمى لفقهاء المذهب الحنبلى ، أن ابن تيمية كان يرى أن على المتمتع سعيا واحدا وليس اثنين [١٠٠] . (وكان هذا الرأى موضع نقد شديد له من الجميع) . وهذا الرأى الأخير الذى يرجع إلى ابن عباس والذى ينسب إلى احمد بن حنبل بواسطة ابنه عبد الله ، كان يبدوا منطقيا فى نظر ابن تيمية لأن التمتع يتضمن شيئا من التخفيف فى القران وذلك لغياب الهـدى وقت العمـــرة فيتعين ألا يشتمل على التزامات

إضافية . وبهذا الطواف تنتهى آخر موانع الإحرام .

ومع ذلك فان الحج لم ينته بعد . إذ أن الحجاج يعودون إلى منى (١٠١) حيث يقضون الليل ، وخلال الثلاثة الأيام (أ) التالية يقومون برمى الجمرات كل يوم فى مكان مختلف ومعين بذاته . فنى اليوم الأول يقومون بالرمى فى الجمرة الأولى القريبة من مسجد « الخيف » . ويوصي بأن يذهبوا سيرا على أقدامهم وأن يرموا سبع جمرات صغيرة مع التكبير فى كل مرة . ويستطيع الحجاج - إذا أرادوا - أن يضيفوا هذا الدعاء « اللهم اجعله حجا مبرورا وسعيا مشكورا وذنبا مغفورا » . ويوصي أيضا بعد انتهاء الرمى بالتقدم قليلا إلى مكان لم تصل اليه الجمرات والتوجه إلى الله بالدعاء مع الاتجاه نحو القبلة ورفع الأيدى إلى ارتفاع الأكتاف . وفى اليومين التاليين يقوم الحجاج بالرمى فى الجمرين الآخيرين وبنفس الطريقة . وهذا فى رأى ابن تيمية هو خير الحلول . وكل حاج غير الإمام يستطيع إذا وجد فى ذلك ما يناسبه أن يعجل بالرمى الثالث بعد اليوم الثانى وقبل غروب الشمس . ومن المعلوم أن على من يفاجئه الغروب بمنى أن يقضي الليل بها وأن يقوم فى الغد مع غيره من الحجاج بآخر رمي للجمرات. عندئذ يكون الحج قد انتهى بالنسبة للمتمتع وللقارن .

وطبقا لما جاء (بالعمدة) (١٠٢) يلتزم الحاج (ب) المفرد بالتزام إضافى .

(أ) قال تعالى : (فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه) من آية ٢٠٣ سورة البقرة .

جاء فى (عمدة الفقه) :

(ب) (وإن كان مفردا خرج الى التنعيم فأحرم بالعمرة منه ، ثم يأتى مكه فيطوف ويسعى=

إذ يتعين عليه أن يذهب إلى « التنعيم » وأن يحرم من جديد ، وأن يدخل مكة وأن يطوف بها وأن يسعى بين الصفا والمروة ثم يحلق رأسه أو يقصر شعره . وبعد هذه العمرة الإضافية فقط التى تشبه عمرة أهل مكة (عمرة مكية) من كل الوجوه ، تنتهى مناسك الحج بالنسبة للمفرد . ولكن هذا الحكم الأخير لا يبدو شرعيا فى نظر ابن تيمية . إذ لا يجوز أن يستند هذا الحكم على حالة عائشة الفردية التى تقرر مبدأ عدم جواز مغادرة مكة للاحرام مرة أخرى إلا إذا كان هناك عذر بين (١٠٣) .

ويختتم الحج بطواف الوداع . ويصفه « العمدة » فى عبارات ينقلها ابن تيمية حرفياً (١٠٤) . ويؤديه الحجاج عندما يتحللون من كل التزاماتهم لكى يقضوا آخر ساعات إقامتهم بمكة فى رحاب بيت الله . وهذا النسك مطلوب من كل من يمكث بعد ذلك بمكة أو يتفرغ بعده للتجارة ، فيما عدا الأعمال التجارية التى تمهد للاستعداد للرحيل . وأثناء هذا الطواف يوصي بالذهاب إلى مكان الكعبة الكائن بين الحجر الأسود وبين باب الكعبة وهذا المكان يطلق عليه « الملتزم » بسبب العبادات التى تتم عنده . إذ يتعين (أ) على الحجاج أن

=ويحلق أو يقصر ، فان لم يكن له شعرا ستحب أن يمر الموس على رأسه، وقد تم حجه وعمرته) ص ٣٩ .

موفق الدين بن قدامة (٦٢٠ هـ) : عمدة الفقه ط دار الكتاب العربى بمصر ١٣٧٥ هـ

(أ) النص الوارد عن شيخ الاسلام:

(وإن أحب أن يأتى الملتزم ...... الخ....

.... وان شاء قال فى دعائه الدعاء المأثور عن ابن عباس ... ولم يقل يتعين....

الرسائل الكبرى حـ٢ ص ٤٠٥.

يلمسوه لمساً (التزاما) بصدورهم ووجوههم وأذرعتهم وأكفهم[١٠٥] ويباح لهم أن يرددوا من بين أدعيتهم الدعاء الذى وجهه ابن العباس بنفسه إلى الله : « اللهم هذا بيتك وأنا عبدك ابن عبدك ابن أمتك ، حملتنى على ما سخرت لى من خلقك وسيرتنى فى بلادك حتى بلغتنى بنعمتك إلى بيتك وأعنتنى على أداء نسكي ، فان كنت رضيت عنى فازدد عنى رضا وإلا فأرض عنى قبـــل أن تنأى عن بيتك . هذا أوان انصرافى إن أذنت لى غير مستبدل بك ولا بنبيك ولا راغباً عنك ولا عن بيتك اللهم فاصحبنى بالعافية فى بدنى ، والصحـة فى جسمى ، والعصمة فى دينى ، وأحسن منقلبي وارزقنى طاعتـــك ما أبقيتنى واجمع لى بين خيرى الدنيا والآخرة ، إنك على كل شيء قدير » ثم يصلى(أ) الحاج على النبي (ص) ويخرج من المسجد من غير أن يتوقف أو يتلفت .

وحج مكة يكون مصحوباً بزيارة لا لقبر الرسـول (ص) وإنما — كما يوضح ابن تيمية — لمسجده بالمدينة[١٠٦] . والصلاة فى هذا المسجد بألف صلاة فى أى مسجد آخر فيما عدا المسجد الأقصى . ونظام هذه الزيارة يتميز بالشدة (ب) التى أراد بها ابن تيمية أن يهذب الاعتقاد البدعى الذى يكنه كثير من معاصريه لمحمد (ص) . فعند دخول المسجد يصلى المسلم ركعتين تحيـة للمسجد ، وهذه الصلاة لا تؤثر على الصلوات النافلة الأخرى .

(أ) لم يقل (ثم يصلى الحاج على النبى ...)

فالعبارة الوارده بالنص (وكذلك عند سلامه على النبى صلى الله عليه وسلم) فبين الحكم فى الحالين أى انه يمنع المشى القهقرى عند وداع الكعبة وعند السلام على النبى صلى الله عليه وسلم ، كليهما.

(ب) لم يفعل ابن تيمية اكثر من تذكير المسلمين بما فعله الصحابة عند دخولهم مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم . وخص بالذكر عبدالله بن عمر رضى الله عنهما.

ثم يكرر الصيغة التى اعتاد المسلمون أن يلتمسوا بها من الله الصـــلاة والسلام على محمد . ثم الدعاء له مع الاتجاه نحو القبلة وليس إلى قبره . بعد هذه الأعمال يتجه المسلم لزيارة قبر الرسول مع عدم السماح له بالقيام بأعمال العبادة البدعية التى يحلو لغالبية الحجاج أن يقوموا بها بتصريح العلماء . ومن الخطأ الاعتقاد أن ابن تيمية يحرم ـ بدافع من تعصبه ـ زيارة أحد قبور الصحابة أو المسلمين المشهورين . بل إنه يوصي بزيارة قبـــور الصحابة الذين دفنوا بالبقيع أو قبور شهداء أحد بشرط ألا تؤدى فيها أيه صلاه شرعية وإنما تقال فيها الأدعية المأثورة ويجد فيها الحاج مكاناً مناسباً للتفكر والتدبر [١٠٧].

وعندما يكون المسلم بالمدينة يجب عليه أن يذهب إلى مسجد قباء [١٠٨] ، وهو على مقربة من المدينة لكي يؤدى فيه الصلاة أو لكي يعتكف ، قال النبي (ص) فى هذا المعنى : « من تطهر فى بيته ثم أتى مسجد قباء لايريد إلا الصلاة فيه كان كعمرة » ولقد استند موفق الدين إلى هذا الحديث لـكي يبرر من الناحية الشرعية كل سفر [١٠٩] يقصد به زيارة أى مسجد حتى ولو كان بعيدا ، أو ضريح نبي أو ولى . ولـكي يحد ابن تيمية من تقديس الأولياء على أشكاله المختلفة كما فعـــل من قبل ، قرر أن زيارة مسجد قباء مطلوبة بشرط أن يكون المسلم بالقرب منه . بل إنه يحرم تحريما قاطعا السفر بقصد الذهاب إلى أى مسجد بخلاف المســاجد الثلاثة الكبرى فى الإســلام . فقد قال النبي (ص) : « لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد : المسجد الحرام ومسجدى هذا والمسجد الأقصى » . إذن السفر الذى يقوم به المســلم بقصد الصلاة فى أى مسجد عادى ومن باب أولى ، الصلاة على قبر ولى هو « سفر معصية » لايبيح قصر الصلاة . وبالعكس وبناء على اجماع العلمــاء لا يلتزم

المسلم بالوفاء بالنذر الذى نذر فيه السفر إلى أى مسجد بخلاف هـذه المسـاجد الثلاثة . أما الذين ينـذرون السفر إلى المسجد الحـرام لأداء الحج أو العمرة فإنهم ملزمون بالوفاء بهـذا النذر طبقا لرأى جميع الفقهاء . والنذر بالصـلاة بمسـجد النبي (ص) أو بالمسجـد الأقصى هو واجب الأداء فى مذهب مالك وأحمد وبعض الشافعية . غير أنه عند أبى حنيفـة ليس واجباً لأنه يرى أن النذر لا يكون واجباً إلا إذا كان العمل الذى يتضمنه واجبـاً بطبيعتـه . وهذا الخلاف الأخير لم يمنع ابن تيمية من أن يقرر وجوب الانضمام إلى رأى الجمهور وأن يرى التزام المسلم بالوفاء بنذره إذا كان فى طاعة . فقد قال النبي فى صحيح البخارى « من نذر أن يطع الله فليطعه » . ولكن هذا التحديد المدعم تدعيما صحيحا من الناحية الشرعية ، وقصر السفر على مساجد الإسلام الكبرى الثلاثة، لم يصرف معاصرى ابن تيمية عن زيارة القبور ، التى كان أكثرها حول المسجد الأقصى وعسقلان والخليل ، كما لم يمنع الأساطير (أ) الشعبية التى كانت تميل بغير وعى إلى أن تجعل من صخرة المسجد الأقصى كعبة ثانية ومن المسجد الأقصى بيتاً جديداً لله (١١٠)

٤ — الصدقة

الصلاة والصيام والحج أعمال شخصية لا يستفيد منها إلا من يؤديها على الوجه الأكمل . أما الصدقة (١١١) ففريضة مع كونها حقاً من حقوق الله فانها تسهم فى تحقيق رخاء الأمة . وتعرف الصدقة بأنها « العون الذى يقدمه

(أ) ولذا نفهم شدة حرص شيخ الاسلام على بيان الأحكام الصحيحة وتذكير المسلمين بالمساجد الثلاث التى تشد الرحال اليها دون غيرها.

المسلم لأخيه فى الدين لكي يحقق الغاية التى خلق من أجلها ألا وهي عبادة الله وطاعته » (١١٢) . وفى معناها الضيق هي الإسهام المالي الوحيد الذى يلتزم به المسلم شرعاً باعتبار أن الجهاد التزام بأن يهب نفسه وماله لله . والإلحاح الذى يدعو به ابن تيمية إلى وضع نظام قانونى للصدقة يدعمه ما قام به أبو بكر . إذ جعل سداد الزكاة ركناً من أركان الإيمان . ويدعمه كذلك الطابع الذى أخذته الزكاة فى النظام السلطانى . وإذا أخـــذنا فى اعتبارنا الأوساط التى تجب عليها الزكاة مثل الجماهير الوطنية والأجنبية وبدو مصر وشمال أفريقيا والجزيرة العربية وسكان مكة والمدينة ، فيمكننا أن نفترض أن الصـــدقة كانت قد فقدت فى الواقع طابعها القانونى كمساندة متبادلة بين المسلمين ، وصارت - شأنها شأن الخلافة والجهاد - سلاحاً من أسلحة السياسة الخارجية وضريبة تصدير وعنصراً من العناصر القانونية التى كانت تمكن سلطنة القاهرة من أن تخفى سياستها الاستعمارية (أ) الإسلامية وراء دعوة سنية شرعية .

ولقد كانت التعاليم التى أودعها ابن تيمية مؤلفاته عن الصدقة من الإيجاز بحيث لا نأمل فى إمكان إعادة عرض المذهب الذى كان يرى أنه أكثر صوابا (١١٣) . وإن السطور التى خصصها فى «الاختيارات» لدراسة الزكاة تسمح على الأكثر بربط نظريته بالمبادىء التى أخذ بها المذهب الحنبلى فى بحوث موفق الدين والصدقة (ب) فى جوهرها ضريبة دينية وفردية ، ولا

(أ) ماذا يعنى بهذا الكلام ؟
انه يردد الفاظا مستحدثة بعيدة عن تصوير الواقع السياسى والاقتصادى للفترة التاريخية التى يتحدث عنها .

(ب) ربما خلط هنا بين الزكاة والصدقة ، فالصدقة ليست ضريبة ، وليست فرضا ولكنها من اعمال التطوع .

يمكن أن تكون جماعية إلا فى حالة واحدة عندما يقوم عدد من المالكين بتربية الأغنام الكثيرة في مرعى مشترك (خلطة) وبلغت من الكثرة ما يتعذر معه فرض الزكاة منفصلة على كل مالك . وهي لا تجب إلا ابتداء من حد أدنى (نصاب) محدد بوضوح فى الشريعة كما هو الحال بصفة عامة فى توضيح حدود المؤسسات الشرعية . ولقد تركت الشريعة للامام تقدير نسبة الزكاة وفي الحدود المبينة بها (١١٤) .

ونجد توضيحا ضيقاً لمختلف أنواع الزكاة التى تتناولها الشريعة الإسلامية فى العادة . فإبن تيمية لا يتكلم بصفة خاصة عن زكاة الأغنام (١١٥) . وفى السطور القليلة التى خصصها فى « الاختيارات » لزكاة نتاج الأرض (١١٦) من حبوب وثمار والتى بلغت فى الأراضى التي تروى رياً طبيعياً عشر المحصول، قد وجد فرصة للتذكير بوجوب منع أهل الكتاب من شراء أو تأجير أو زراعة بالمشاركة (مزارعة) أى أرض يكون مالكها خاضعاً للزكاة ، وأنه بالتالي يحرم ترك أى أرض بغير فرض الخراج أو الزكاة على نتاجها بحسب ديانة المالك (١١٧) . وتجب زكاة التجارة (١١٨) على كل ما يشترى بقصد أن يباع لتحقيق ربح ، مهما يكن نوع هذه البضاعة : مواد غذائية أو ملابس أو حيوانات ... الخ دون البحث عما إذا كانت قد اقتضت عملا أم لا . ومن جهة أخرى فان كتاب « الحسبة » يفرق بين ثلاثة أقسام من التجار ، نجدها فى « معيد النعم » لتاج الدين السبكي . وهي التاجر المتجول وتاجر الجملة وتاجر التجزئة (١١٩). ويرى ابن تيمية وكذلك العمدة أن زكاة الأثمان (١٢٠) تجب على الذهب والفضة ابتداء من ٢٠٠ درهم . وإذا كانت لا تجب على النقود النحاسية التى يطلق عليها « فلس » لضآلة قيمتها فإنها تفرض على النقود الذهبية والفضية ولو أصابها التلف طالما أنها متداولة . أما حلى الذهب والفضة

المباحة فلا تجب عليها الصدقة إذا تحلى بها صاحبها ولكنها تخضع للزكاة إذا كانت مخصصة للايجار (١٢١).

وهناك أحكام مختلفة تنظم الصدقة الإضافية التي تدفع في عيد الفطر وتجب على كل مسلم يمتلك من المال ما يزيد عن حاجة معيشته ومعيشة أسرته. ولا يشترط لزكاة الفطر حد أدنى شرعي . فهي متروكة لتقدير كل فرد وكرمه ويوصى بأن يدفع المسلم الزكاة عن كل من يعولهم. والحد الأدنى لهذه الزكاة الإضافية يحدد بصاع من القمح أو الشعير أو الدقيق أو الخبز. وإذا لم يتوفر فصاع من التمر أو الزبيب. وكانت عادة شراء الخبز الجاهز قد انتشرت واندثرت الصناعة الأسرية العتيقة فرأى ابن تيمية (١٢٢) ان من الأفضل دفع زكاة الفطر بالمواد الغذائية القابلة مباشرة للاستهلاك. وتدفع زكاه الفطر لمن يستحقها إما مباشره وإما عن طريق الإمام.

ويقصد بالصدقة بمعناها الواسع « كل خير يلتزم به المسلم تجاه إخوانه » على أى شكل من الأشكال سواء كان خدمة أومعونة مالية «وتجب على كل أفراد الأمة وفي المقام الأول رئيسها، وتأتى فى الترتيب بعد الصلاة وقبل الحج». ويقول ابن تيمية(١٢٣) إنها تتضمن «نجدة المظلوم ومعاونة المكروب وسد حاجة المحتاج. فقد قال النبي (ص) في حديث ورد بالصحيحين «كل معروف صدقة» ويعتبر صدقة كل عمل خيرى حتي لو اقتصر على مجرد إظهار بشاشة الوجه او النطق بكلمة طيبة». وهكذا نرى الصدقة في مضمونها الضيق باعتبارها مساهمة، قد قادت ابن تيمية إلي تعريف فكره الإسلام عن البر والإحسان. ففي مذهبه الذى يستهدف تحقيق المنفعة ويعنى بالأمر الوسط، نرى ان اول واجب على الإنسان هو ان يوفر النفقة

الضرورية لمعاشه هو ثم لمعاش اهله . كأن يدفع «نفقة» منتظمة حتى تصبح للصدقة فى نظر الشريعة قيمة معنوية وتصبح بالفعل عمـــلا محبباً إلى الله . وللزكاه شكلان احدهما مجرد العدل (معروف) والثانى «الإحسان» (١٢٤) وتتسع دائرة الإحسان لتشمل أقل الأعمال التى تحمل التعبير للغير عن الشعور بالحنو أو للتخفيف من قسوة قرار أو مرارة عقاب بمشـاعر أخوية نبيـلة . ويحتاج الإمام إلى هذا الإحسان حين يرغب فى أن يرد «بكلمه طيبة الطالب اللحوح المقتنع خطأ بأحقيته او للتخفيف من الألم الناشىء عن توقيع حد من حدود الله » (١٢٥) . ومزاولة السلطة هو عمل يتضمن القوة والقســـوة كما كما يشتمل على الرحمة والمحبة .

٥ ـ الجهـاد

الجهاد هو الحرب (أ) الشرعية لإعلاء كلمة الله وتحقيق التوحيد الخالص والعبادة الكاملة لله . وهو فى المقام الأول العمـــل الذى يتميز به نشـاط كل جماعة إسلامية . ولقد عنى ابن تيمية بترتيب أعمال الإيمان فوضع الصلاة

(أ) لم يستخدم علماء الاسلام لفظ (الحرب) متقيدين بلفظ الجهاد ، لسببين : - أولها = لوروده بالآيات والأحاديث والثانى : لمدلوله الخاص .

ولعل من أدق التعريفات التى ألحقت بالجهاد للتعريف به وبيان أغراضه ، ما أورده الجوينى بقوله :

(ابتعث الله محمداً صلى الله عليه وسلم الى الثقلين ، وحتم على المستقلين بأعباء شريعته دعوتين : احداهما : الدعوة المقرونة بالأدلة والبراهين والمقصد منها إزالة الشبهات وإيضاح البينات ، والدعاء الى الحق بأوضح الدلالات .

=

فى المقام الأول . إلا أن هناك حديثاً يحلو له تكرار ذكره لأنه يجمع بين أحب عملين إلى الله ، وهما الصلاة لما فيها من خضوع وتواضع أمام القوى القدير ، والجهاد لما فيه من كبر مشروع تجاه الكافر . ونص الحديث : «رأس الأمر الإسلام ، وعمودة الصلاة ، وذروة سنامه الجهاد فى سبيل الله » (١٢٦) . وفى موضع آخر يؤكد ابن تيمية أن الجهاد أفضل وأشرف أشكال العبادة . وهو باتفاق العلماء أفضل من الحج والعمرة . ولكنه لم يعلن صراحة أنه يفوق الصلاة (١٢٧) . فلا شك أن الصلاة تجسم غاية الدين ، ولكن الجهاد ليس إلا وسيلة . ولقد أوضح بنفسه فى رده على نظرية الشيعة فى الإمامة أن الغاية دائما أفضل من الوسيلة . والواقع أن مذهبه ليس إلا تمجيداً طويلا ودائماً للجهاد .

ولقد كان من اليسير عليه أن يجد فى السنة وفى القرآن من الأحكام العديدة التى تذكى الحرب (أ) المقدسة . يقول إن رجلا سأل الرسول (ص)

=والأخرى : الدعوة القهرية المؤيدة بالسيف المسلول على المارقين الذين أبوا واستكبروا بعد وضوح الحق المبين .

غياث الأمم فى التياث الظلم ص ١٥٣ ، ١٥٤

ط دار الدعوة بالاسكندرية ١٤٠٠ هـ .

(أ) «الحرب المقدسة» من الألفاظ التى أدخلت علينا من الفكر الأجنبى ، فالمسلمون عرفوا الجهاد لفظا ومعنى من الكتاب والسنة ، وغايته أن تكون كلمة الله هى العليا .

ويذكر ابن تيمية أن الأصل فى الجهاد هو نص الآية (قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم واخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب اليكم من الله ورسوله وجهاد فى سبيله فتربصوا حتى يأتى الله بأمره والله لا يهدى القوم الفاسقين (التوبة ٢٠) =

عن عمل يعدل الجهاد [١٢٨] فقال النبى (ص) « لا تستطيعه . قال أخبرنى . قال : هل تستطيع إذا خرج المجاهد أن تصوم لا تفطر ، وتقوم لا تفتر ؟ قال : لا . قال : فذلك الذى يعدل الجهاد » . وفى حديث آخر ورد أيضاً بالصحيحين يتحدث النبى (ص) عن مائة درجة فى الجنة ، ما بين الدرجة والدرجة كما بين السماء والأرض أعدها الله للمجاهدين فى سبيله .

وإذا درسنا الجهاد من حيث المصلحة فلا شك فى أفضليته . إذ أن منافع الجهاد عامة لفاعله وللأمة ، فى الدين وفى الدنيا ، وهو مشتمل على جميع أنواع العبادات الباطنة والظاهرة . فإنه ينطوى على محبة الله والإخلاص له ، والتوكل عليه ، والثقة فى قوته وعدله ، وتسليم النفس والمال له . كما أن الجهاد صبر وزهد ، وذكر لله. وباختصار فان المجاهد يقوم بأعمال وفضائل لاتشتمل عليها أية أعمال أخرى. والفرد والأمة بين إحدى الحسنيين دائماً : إما النصر والظفر ، وإما الشهادة والجنة [١٢٩] . «ثم إن الخلق لا بد لهم من محيا وممات، ففيه (أى الجهاد) استعمال محياهم ومماتهم ، فى غاية سعادتهم فى الدنيا والآخرة . وفى تركه ذهاب السعادتين أونقصهما ، فإن من الناس من

= وتفسير الآية عنده انها تتضمن الوعيد الشديد لمن يفضل أهله وماله على الله ورسوله والجهاد فالمؤمن الحق هو الجاعل محبة الله ورسوله والجهاد فى سبيله فى المرتبة الأولى .

أما تعريفه فانه (بذل الوسع وهو القدرة فى حصول محبوب الحق ودفع ما يكرهه الحق ... وحقيقته هو الاجتهاد فى حصول ما يحبه الله من الايمان والعمل الصالح ، ودفع ما يبغضه الله من الكفر والفسوق والعصيان) .

كتاب السلوك (من فتاوى ابن تيمية ط الرياض) ص ١٩٢ ، ١٩٣ .

يرغب في الأعمال الشـــديدة في الدين والدنيا ، مع قلة منفعتها . فالجهاد أنفع فيها من كل عمل شديد ، وقد يرغب في ترقيـة نفسه حتى يصادفه الموت . فموت الشهيد أيسر من كل ميتـة وهو أفضل الميتات » (١٣٠) .

ويسهل تصور الأهمية شبه الاستثنائية (أ) للجهاد عند ابن تيمية في مذهبه ذي النزعة الإرادية (ب) ، وفي مذهب اجتماعي وسياسي يرتكز نظامه الضريبي (ج) على التوسع الدائم للاسلام ، لا سيما أن الجهاد يفرض على المسـلم أن يهب ماله لله ، وأنه الشرط المبـــدئي للحصول على الغنيمة ولفرض الجزية . ولقد قال الغـزالي إن الدين

(أ) كيف يوصف الجهاد بهذه الصفة؟

وكأن ابن تيمية وحده هو الذى أعطاه هذه الأهمية ! إن نص الحديث الذى أورده المؤلف نفسه فى الصفحات السابقة خير دليل على مكانة الجهاد فى الاسلام ، بما حفل الكتاب والسنة وبذكره وبما اتفق عليه علماء المسلمين قاطبة.

(ب) ما زال يستخدم مصطلحات وألفاظ لا نوافقه عليها ولكنها قد تعبر عن تصوره وفهمه ذى النزعه الغربية.

(ج) الغمز الصريح والخفى لا ينفع فى إخفاء حقيقة الجهاد الاسلامى ومراميه . وقدخضنا بما فيه الكفاية لبيانه ، وبقيت كلمة لإغلاق الباب ، اقتبسناها هذه المرة من إمام الحرمين ، اذ قال (فان الغرض بالتجرد للجهاد إعلاء كلمة الله وحياطة الملة ، والمغانم ليست معمودة مقصودة إذ لا يليق بمحاسن الشريعة أن تجعل بذل المهج ، والتغرير بالأرواح الى تحصيل المغانم ذريعة..)

ويقول (وأموال الدنيا لو قوبلت بقطرة دم لم تعدلها ولم توازها) ص ١٩١ .

غياث الأمم فى التياث الظلم ط دار الدعوة بالاسكندرية ١٤٠٠هـ

كله « مجاهدة » . ومن أشكال الجهـاد معركة التطهير الذاتى ـ وهي الجانب الوحيد الذى تقبله الصوفية ـ وكذلك الدعوة الاخلاقية التي يتعين على كل فرد فى الأمة أن يضطلع بها ، والتى يجب أن نفـرق بينها وبين إثم قول الزور . فالجهاد وبالتـالى الدعـوة ـ أى الدعاية التى يقوم بها كل فرد لدينه ـ تقصرها الشيعة على إمامهم المعصوم ، والدعوة إحدى الشعائر الأساسية عنـد الخوارج . ويطلق الخوارج على أنفسهم « أهل الدعوة » . ولكن ابن تيمية لا يستعمل هـذه التسمية بالنسبة لأهل السنة والجماعة ، وإنما يصفهم بوظيفة الدعوة فى جميع النواحى التى تشبه الدعوة التى يطالب بها الخـوارج أتباعهم . وهو يفضل على لفظ « دعوة » تعبير « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » فبدلا من الدعوة إلى اعتناق الإسـلام يريد إشرافاً أخلاقياً على الجماعة ، يعنى أكثر ما يكون بتجميع قوى المسلمين فى تناسق داخلى ونشاط مخطط بدلا من جذب أتباع جدد للاسلام (١٣١).

والجهاد واجب ينشأ عن التزام جماعي ـ مثل الولاية والعلم والقضاء والشهادة ـ ويعفى منه المسـلم عندما يأخـذ الإمام أو غيره على عاتقه الاضطلاع به بطريقة توصف بأنها كافية (١٣٢) . ويصبح هذا الالتزام الجماعى فرض عين فى ثلاث حالات : إذا حاصر العدو الوطن ، وإذا كان المسلم بين صفوف المقاتلين ، وإذا عينه الإمام لهذا الغرض . لأن قرار الإمام يفـترض أنه قائم على المصلحة ، ومن آثاره أن يحـول « فرض الكفاية » إلى « فرض عين » . فاذا هاجم المسلمين عدو أصبح فرضاً على كل عضو فى الجماعة أن يرد هذا العدوان سواء كان هذا

العضو معيناً باسمه لهذا الغرض بمعرفة الإمام أم لا . هذا التعـاون المتبادل الذى يفرضه الجهاد ليس إلا عملا من أعمال المساندة المشتركة(١٣٣). قال تعالى : « وإن استنصروكم فى الدين فعليكم النصر إلا على قـوم بينكم وبينهم ميثاق » ، كما أمر النبى (ص) بغوث كل مسلم .

والجهاد بمعناه الضيق أى الحـرب الشرعية له شكلان مختلفـان . وتختلف الالتزامات الناشئة عنه بحسب ما إذا كانت الحرب دفاعية أم هجومية . والجهاد هو وقفة جماعية للأمة فى وجه العدو الذى يهاجم المسلمين . عندئذ يلتزم كل مسلم بهذا الواجب فى حـدود استطاعته وبأقصى مالديه من إمكانيات . فعليه أن يشارك بنفسه وماله ، فاذا عجز أن يشارك بنفسه فى المعركة عليه أن يجهز مقاتلا أو فارساً . ولقد وجد ابن تيمية هذه التفرقة فى سلوك النبى (ص) إذ يقول : « ... كما كان المسلمون لما قصدهم العدو عام الخندق ، لم يأذن الله فى تركه أحداً كما أذن فى ترك الجهاد ابتـداء لطلب العـدو ، والذى قسمهم فيـه إلى قاعد وخارج . بل ذم الذين يستأذنون النبى (ص) (يقولون إن بيوتنا عورة وما هي بعورة إن يريدون إلا فراراً) . فهذا دفع عن الدين والحرمة والأنفس وهو قتال اضطرار . وذاك قتال اختيار للزيادة فى الدين وإعلائه ولإرهاب العـدو ، كغزاة تبوك ونحوها . فهذا النوع من العقوبة هو للطوائف الممتنعة » .

ها نحن أولاء أمام قضية جديدة : ضد من يكون الجهاد ؟ ضد كل طائفة ترفض الخضوع لحكم من أحكام الإسلام منقـول بالتواتر ومتفق عليه من جمهور العلماء ، فيجب أن تقاتل حتى يكون الدين

كله لله (١٣٤) . وبناء عليه يجب مقاتلة كل طائفة تهمل الصلاة أو الزكاة أو أى فرض من الفرائض المعروفة ، أو تبيح المحرمات المعلومة مثل إباحة زواج النساء المحرمات أو شرب الخمر أو الميسر أو الربا . وكذلك كل طائفة تكون عاملا من عوامل « الفساد فى الأرض » (١٣٥) . وقد تكون هذه الطوائف فى أرض الإسلام أو فى أرض الحرب . وتقضي الحكمة والحيطة بالبدء بالطوائف التى تكون فى أرض داخلة تحت السيادة الإسلامية وذلك طبقا لمبدأ أولوية المحافظة على رأس المال على جلب الربح . فهل تقاتل الطائفة التى « تهمل السنة المؤكدة مثل ركعتى سنة الفجر » (١٣٦) . هناك رأيان للفقهاء . ولكن ابن تيمية يترك للامام حرية اتخاذ القرار المناسب حسب المصلحة . وأخيرا هناك حالة ثالثة هي حالة الطوائف التي تعيش فى أرض الإسلام ولا تعتنق الدين الإسلامى ، ولا يظهر منها مقاومة علنية لسيادة الإمام ، وهي حالة وجدت كثيرا فى أقليات المغول اللاجئة إلى الشام ومصر . فلا يجوز التسامح مع هذه الأقليات وعلى الإمام أن يعمل من أجل تحويلها إلى الإسلام (١٣٧) .

ويتعين الآن تناول الطوائف التى دعا ابن تيمية إلى استخدام القوة إزاءها تطبيقاً للمبادىء السابقة . فهو يقرر أنه ينبغى أولا مقاتلة الخوارج برغم أنهم أحسن الفرق المنشقة بفضل إخلاصهم وحماستهم القتالية (١٣٨) . ويقول ابن تيمية : (وقد ثبت عن النبى (ص) من وجوه كثيرة أنه أمر بقتال الخوارج . ففى الصحيحين عن على بن أبى طالب رضى الله عنه قال : سمعت رسول الله (ص)

يقول: «سيخرج قوم فى آخر الزمان أحداث الأسنان سفهاء الأحلام يقولون من خير قول البريه ، لا يجاوز إيمانهم حناجرهم ، يمرقـون من الدين كما يمرق السهم من الرمية ، فأينما لقيتموهم فاقتلوهم ؛ فان فى قتلهم أجراً لمن قتلهم يوم القيامة » وفى رواية لمسلم عن على رضى الله عنه ، قال : سمعت رسول الله (ص) يقول : « يخرج قوم من أمتى يقرأون القرآن ، ليس قراءتكم إلى قراءتهم بشيء ، ولا صلاتكم إلى صلاتهم بشيء ، ولا صيامكم إلى صيامهم بشيء ، يقرأون القرآن يحسبونه أنه لهم وهو عليهم ، لا تجاوز قراءتهم تراقيهم . يمرقـون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية . لو يعلم الجيش الذين يصيبونهم ما قضي لهم على لسان نبيهم لا تكلوا على العمل » وعن أبي سعيد رضي الله عنه عن النبي (ص) فى هذا الحديث : « يقتلون أهل الإيمان ويدعون أهل الأوثان ، لئن أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد» . متفق عليه وفى رواية لمسلم : « تكون أمتى فرقتين فتخرج من بينهم مارقة ، تلي قتلهم أولى الطائفتين بالحق » فهؤلاء الذين لو قتلهم أمير المؤمنين على رضى الله عنه لما حصلت الفرقة بين أهل العراق والشام وكانوا يسمون الحرورية . بين النبي (ص) أن كلتا الطائفتين المفترقتين من أمته ، وأن أصحاب على أولى بالحق ، ولم يحرض إلا على قتـال أولئك المارقين الذين خرجوا من الإسلام وفارقوا الجماعة ، واستحلوا دماء من سواهم من المسلمين وأموالهم ، فثبت بالكتاب والسنة وإجماع الأمة ، أنه يقـاتل من خـرج عن شريعة الإسـلام وإن تكلم بالشهادتين . » (١٣٩)

أما الطائفة الثانية التي ينادى ابن تيمية بالجهاد ضدها فهي الروافض (١٤٠) والنصيرية . والواقع أن بدع الروافض مختلفة بمعرفة « الزنادقة المنافقين ، الذين يقصدون بهذا الانشقاق إضعاف الحركة السنية (أ) المنتصرة ، ولقد حاربهم على منذ نشأتهم . إن بدعهم أشتات من الأفكار المرية ونتاج مركب ومستحدث . وتجد فيها نفى الصفات المقتبس من الجهمية ، وتأكيد حرية الإنسان ، ونفى قدرة الله التى يقول بها المعتزلة والقدرية ، والغلو فى تمجيد على وأئمتهم ، وانحرافات فى الزهد تخالف روح الإسلام فى إعتداله ، وأخيرا ولعهم بنوادر علمية ظهرت نتيجة الاتصال بالفلسفة وبعلم التنجيم . ولقد كان مذهبهم مشبعاً بعناصر كثيرة مقتبسة من النصرانية واليهودية . فقد كان خير من يعرفهم هو الشعبى (١٤١) الذى عاش فى نهاية خلافة يزيد بن عبد الملك أو بداية خلافة أخيه هشام . ولقد عقد مقارنة بين الروافض من جهة ، وبين اليهود والنصارى من جهة أخرى . وينبغى ألا نكون ضحية أى لبس فى معنى هذا الكلام فنميل إلى الاعتقاد فى وحدة مذاهبهم وتجانسها . إذ هناك خلافات جوهرية تفرق بينهم . ولقد تناول ابن تيمية دراسات النوبختى وأشار إلى النقاط المشتركة فى عقيدتهم التى تدعو جميعا إلى (جهاد) الدولة وجهاد المسلمين .

(أ) إضعاف المسلمين لا الحركة السنية وحدها ، وكثيرا ما يؤكد ابن تيمية ان عداوة النصيرية خاصة والباطنية عامة للمسلمين اشد وأقسى من عداوة اليهود والنصارى . وربما ينبه الى اختفاء ايدى يهودية وراء حركاتهم ه تنظر المقدمة بالجزء الأول .

ما هو الأساس الذى يستند إليه ابن تيمية فى حججه التى تجعل من واجب الإمام أن يجاهد (أ) فرقة النصيرية ؟ (١٤٢) يقول إنهم فرق شيعة متطرفة كانت لها علاقات وثيقة بالقرامطة . اقتبسوا من مذهب أرسطو فكرة أن العقل كان أول شىء خلقه الله . ودفعهم تعاطفهم على الاتصال بالبراهمة . وانحدر بهم نظامهم الأكليروسى إلى الجهل والوقاحة . وأدى بهم منهجهم الرمزى فى تفسير القرآن إلى البحث عن المعنى الخفى والباطن للنص ، وإلى اتباع طريقة فى التفسير وإن كانت على شكل « تأويل » فانها فى الحقيقة « تحريف » دائم لمعنى الآيات القرآنية . ويقولون فى العقيدة « باتحاد » الخلق والخالق . ولم يكن للأنبياء من طموح فى نظرهم سوى السيطرة . وسواء نجحوا فى تحقيق غرضهم أم لا فإنه يتعين تقسيمهم إلى قسمين فى القسم الأول محمد وفى الثانى المسيح ، أما شرائعهم فهى رموز : « فالصلاة ليست صلاة أهل السنة التى تتكون من ركوع وسجود وقراءة القرآن . وإنما هى كما يقولون كشف أسرارنا » . وكذلك الصيام الشرعى يتحول فى مذهبهم إلى إخفاء هذه الأسرار والحج لا يكون إلا لزيارة قبور شيوخهم . والأخوة التى تربط بينهم هى أخوة المجتمعات السرية ذات نظام الطرق . فلهم كلمات السر (مخابرات) و « إشارات » التجميع . ولقد اضمروا عداوة دائمة تجاه الإسلام . فعاونوا الفرنجة فى الاستيلاء على إقليم الشام . وكان كل نصر يحققه أعداء الإسلام مصدر ابتهاج لهم ، وكل هزيمة يحزنون لها . ولهذا كان

(أ) ينظر موقف ابن تيمية من هذه الفرقة تفصيلا الجزء الأول ص ٢٧٩ وما بعدها .

ابن تيمية يرى وجوب فرض شعائر الإسلام عليهم بالقوة مثل الصوم والحج ودفع الزكاه . ويقرر أن ذبائحهم حرام ، وحرم الزواج منهم ومن باب الحذر شكك في ولائهم المزعوم .

أما التتار الذين اعتنقوا الإسلام حديثا فقد كان ابن تيمية يرى أن إسلامهم مريب (١٤٣) . إذ عاب عليهم إهمالهم فى إقامة الصلاة وأداء الصوم والحج وارتباطهم باليهودية وبتعاطفهم لنزعة تداخل الأديان inter-confessionnalisme عند الباطنية الملاحدة والصابئين الفلاسفة. واتهمهم بارتكاب أعمال وحشية فى غاراتهم على الشام . ولقد كان يخشى من أن يحدث تواطؤ بين التتار وبين أقليات الشيعة كما تمكن هولاكو وبألموت ، من الحصول على تأييد الطوسى . وبدا له أن التتار وجدوا بالشام أرضاً ممهدة بالدعاية لصالحهم . ألم يتمكنوا من أن يكسبوا بإسلامهم الظاهرى عطف عدد كبير من المسلمين الذين ترددوا فى التفكير فى شرعية مواصلة قتال إخوانهم فى الدين ؟ هذا ويبدوا أن ابن تيمية كان واقعا تحت تسلط الخوف من قيام دولة منشقة جديدة على صورة دولة الفاطميين (أ) التى كانت ذكراها ماثلة فى ذهنه ، وتأتى مرة من المشرق بدلا من المغرب وتتمثل قوتها السياسية فى قوة التتار ومبادئها فى مبادىء الباطنية والقرامطة .

(أ) أجمع المؤرخون الثقات بأنهلاصحةلنسبة الفاطميين الى فاطمة رضى الله عنها وكانابن تيمية على علم بانقطاع هذه الصلة وانها محض افتراء ابتدعه الباطنية لاخفاء الشرعية على حكمهم. أنظر المقدمة بالجزء الأول

وهناك باعث جديد للخوف وسبب جديد للجهاد ألا وهو زيادة المحاربة وقطاع الطريق (١٤٤) من الأعـراب ومن رعاع المدن وفسقة الجند . ولقد كانت السلطات تتواطأ أحيانا مع المجرمين وتشاركهم جرمهم بدلا من الضرب على أيديهم بشدة . ويشكو(١٤٥) ابن تيمية فيقول « لا يحل للسلطان أن يأخذ من أرباب الأموال جعلا عن طلب المحربين ، وإقامة الحد ، وارتجاع أموال النـاس منهم ، ولا على طلب السارقين لا لنفسه ولا للجند الذين يرسلهم فى طلبهم ... بعض نواب السلطان أو رؤساء القرى ونحوهم يأمرون الحرامية بالأخذ فى الباطن أو الظاهر ، حتى إذا أخذوا شيئا قاسمهم ودافع عنهم وأرضى المأخوذين ببعض أموالهم ، وفرض الجهـاد يكون أقوى فى محاربة هؤلاء القطاع من محاربة الطوائف التى ترفض العمل بشرائع الإسلام لأن هؤلاء « ليس مقصـودهم إقامة دين ولا ملك . وإنما تحـزبوا لفساد النفوس والأموال وهلاك الحرث والنسل »(١٤٦) .

ومع ذلك فان القتال الذى يوجه ضدهم ليس كقتال الـكفار . فهناك فروق جوهرية فى وضع أشخاصهم وأموالهم (١٤٧). فلا يجوز اعتبارهم أسرى حرب للامام عليهم سلطـــة تقديرية . ويعتبر بعض الفقهاء أموالهم غنيمة حرب تخضـــع للتخميس . ولكن ابن تيمية وجمهور الفقهـاء يرفضون هذا التفسير المتشدد . وإنما ينظم ضدهم الجهاد فى حالة ما إذا كان هؤلاء القطاع قد انضموا إلى دولة أو إلى طائفة لا تتبع شرائع الإسلام ويعاونونها على قتال المســلمين والإمام وهو يقاتلهم لا يهدف إلا إلى التمكن منهم لإقامة الحـدود

(حدود وتعازير) ومنعهم من الفساد . ما مضمون هذه العقوبات ؟ وما وضعها فى نظام العقوبات الإسلامية ؟ . هـذا ما سنعمل على شرحه الآن .

الفصل الثانى

العقوبات الشرعية (الحدود والتعازير)

تفرق الشريعة بين الحدود والتعازير أى بين العقوبات الشرعية التى توقع عن جرائم معينة ذات خطر استثنائى ، وبين العقوبات المتروكة لتقدير الامام . أما المبدآن الرئيسيان فى مذهب ابن تيمية الجنائى فينحصران فى إعادة تطبيق الحدود وفى وضع نظام مرن للتعازير بعد أن طرأ عليها إما تضييق فى المضمون أو تهاون فى تركها لتحكم الإمام . وذلك بخلاف الخصائص الثانوية التى تميز بها مذهبه فى روحه العامة .

١ ـ الحدود

حدود الله هي الحدود التى تتضمن بطريق مباشر أو غير مباشر منفعة عامة لجماعة المسلمين (١٤٨) . وتطبيقها من أهم الواجبات التى تقع على عاتق أولى الأمر من غير حاجة إلى انتظار تقديم الدعاوى بشأنها (١٤٩) . وهي مرادة من الله ولها حكمة بالغة : فهى تحقق للأمة (النظام والنصر) . ولهذا قال النبى (ص) فى حديث رواه أبو هريرة وورد بسنن النسائى وابن ماجة : (حد يعمل به فى الأرض خير لأهل الأرض من أن يمطروا أربعين صباحاً) إنها رحمة من الله .

وكل حد يبلغ إلى الإمام يجب تنفيذه .

وهناك حالة واحدة يتعين فيها وقف توقيع الحد ، حالة وقوع جريمة لا زالت مجهولة يأتي المذنب فيها ويبلغ عنها ويسلم نفسه للعدالة ويتوب بعد اعترافه بارتكابها (١٩١) توبة صادقة . ولا يجوز تعطيل الحدود تحت أى ظرف آخر . وتوبة المذنب لا تؤثر على سير القضية (١٩٢) برغم أنه روى أن « السارق إذا تاب سبقته يده إلي الجنة ، وإن لم يتب سبقته يده إلي النار » . والتوبة الصادقة يضاف ثوابها إلي الكفارة التي يتضمنها الحد . فاذا كانت التوبة غير صادقة تضاعف عقاب الله له « إن الله لا يهدى كيد الخائنين » وإن عفو صاحب الحق لا يخفف ولا يعطل الحد . وكذلك الشفاعة التى هى نوع من التضامن تتوقف على الغرض المطلوب منها « فان أعنته على بر وتقوى كانت شفاعة حسنة ، وإن أعنته على إثم وعدوان كانت شفاعة سيئة . والبر ما أمرت به ، والإثم ما نهيت عنه . فان الشفاعة إعانة الطالب حتى يصير معه شفعاً بعد ان كان وتراً» (١٩٣)

ولكن هذه الحدود لم يكن معمولا بها ، فثار ابن تيمية على التراخي فى تطبيق هذه الأحكام الشرعية بقدر ما كانت تقتضيه الظروف من اسباب حقيقية وما كان يترتب على هذا التراخى من نتائج خطيرة . فأولا كان هناك تداخل بين النظام المالى فى الدولة وبين النظام الجنائي ، إذ كان الإمام وولاته يعطلون الحدود مقابل تحصيل مبالغ من المال تورد إلى خزانة الدولة تحت اسم تأديبات مالية . ولكن هذه الأموال إذا لم تكن بصفة رشاوى — فهى

فى نظر ابن تيمية مخالفة لروح الشريعة الإسلامية ، ولا يجوز بأى حال أن تخصص للانفاق العام .

ولم يكن تعطيل الحدود بسبب الجشع المادى عند الولاة ولا بسبب مقتضيات استبداد النظام الضريبي فى الدولة فحسب ، وإنما كان للمنزلة الاجتماعية(١٥٤) دور فى هذا الصدد . فكثير من كبار الشخصيات كانوا يمنحون حمايتهم لبعض المذنبين بحيث كانت تتعطل الحدود لمصلحة أنصارهم . إن الأمة بأسرها متضامنة فى مسئوليتها عن هذه الأوضاع . وكل فرد يلتزم الصمت عن رضا أو مجاملة هو شريك في هذا الإثم . والمسلمون الذين تحولوا إلى متفرجين غير مكترثين بهذا الشر سيشملهم العذاب الذى يستحقه الفاعلون لأن الخطيئة التى ترتكب علانية ولم تنكر ، تتحول إلى خطيئة جماعية . فان التضامن وثيق بين الإمام (أ) وبين رعيته بحيث أن كل انحلال فى الدولة أو فى إحدى مؤسساتها لا ينشأ الا عن مسئولية جماعية .

ويقول ابن تيمية إن كثيراً من الفساد القائم فى أمور الناس راجع الى تعطيل الحدود الشرعية . فقد ارتفع صوته مراراً بالشكوى من ضياع حرمة الولاية والسلطنة ، ومن انتشار الفساد فى الرعية ، ومن أن الشر الذى لا يجد العقوبة الرادعة يستشرى وينتشر . يقول « هذا من أكبر الأسباب التى هى فساد أهل البوادى والقرى والأمصار

(أ) فهم دقيق وصائب للاووست ، إنه يطل على نظرية التضامن الأسلامية نظرة الواعى لمبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

من الأعراب والتركمان والأكراد والفلاحين وأهل الأهواء كقيس وعين ، وأهل الحاضرة من رؤساء الناس وأعيانهم وفقرائهم ، وأمراء الناس ومقدميهم وجندهم . وهو سبب سقوط حرمة المتولى وسقوط قدره من القلوب ، وانحلال أمره . فاذا ارتشى وتبرطل على تعطيل حد (أ) ضعفت نفسه أن يقيم حداً آخر ، وصار من جنس اليهود الملعونين . » (١٥٥)

الخمـــر

أول الحدود الشرعية هو حد شرب الخمر . وهو ثابت بالسنة واجماع المسلمين وليس بالقرآن (١٥٦) . فقد روى أهل السنن أن النبي (ص) قال : « من شرب الخمر فاجلدوه ، ثم ان شرب فاجلدوه ، ثم ان شرب فاجلدوه ، ثم ان شرب الرابعة فاقتلوه » . ولقد ثبت من الناحية التاريخية أنه جلد شارب الخمر هو وخلفاؤه من بعده . وكان النبى (ص) يوقع الضرب بالجريد والنعال أربعين ضربة . ولقد حافظ أبو بكر على نفس العدد . لكن عمر رفعه الى ثمانين ضربة . وكان على يضرب أحيانا أربعين وأحياناً ثمانين . ولهذا فإن بعض العلماء يتشددون الى حد المطالبة بضربه ثمانين ضربة . بينما يكتفي آخرون بأربعين ، ويتركون للامام الحق فى زيادة العدد عند الحاجة اذا أدمن الناس الخمر ، أو اذا كان الشارب لا يرتدع بدونها

(أ) يقصد الله سبحانه وتعالى لهم بقوله (كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون) المائدة ٧٩

وهو قول الشافعى فى إحدى الروايتين عن أحمد ، وهو فى نظر ابن تيمية أصح الأقوال ويأخذ به .

ولكن هذا الحد ليس وحده المتروك لتقدير الإمام [١٥٧] . إذ أن عمر لما لاحظ انتشار شرب الخمر أضاف إلى الجلد عقوبة «النفى» وكان يأمر بحلق رأس المذنب بحيث تكون العقوبة مؤلمة لكرامته . وللامام أيضا أن يمنع عنه أسباب العيش وأن يعزله . فقد بلغ عمر أن بعض نوابه يتمثل بأبيات فى الخمر فعزله . فهل يمكن أن نصل بالعقوبة إلى القتل ، يرى غالبية العلماء أن القتل منسوخ . ويقال إنه تعزير يلجأ إليه الإمام عند الحاجة . ولكن الحد الأدنى للعقوبة الشرعية الواجبة لا يجوز أن يقل عن أربعين جلدة ولا يوقع على شارب الخمر وحده وإنما أيضا على حاملها وعلى بائعها . ويجوز تحطيم الأوعية التى استخدمت فى صناعة الخمر أو بيعها . وينبغى اعتبار اليهود الذين كانوا يبيعون الخمر للمسلمين بالقاهرة ناقضين لعهدهم .

ويطلق لفظ الخمر على كل مشروب مسكر أيا كان أصله ، سواء كان من الثمار كالعنب والتمر والتين ، أو الحبوب كالحنطة والشعير ، أو من مفرزات الحيوان كالعسل ، أو من الحيوان كلبن الخيل . ومعلوم أنه لما نزل أمر الله بتحريم الخمر لم يكن بالمدينة من خمر العنب شىء . وإنما كان يجلب من الشام ، وكانت الخمر المنتشرة بالحجاز من نبيذ التمر .

والكمية (أ) التي يتناولها الشارب ليست بذات اعتبار . فالجلد

(أ) يقول ابن تيمية (والصواب ما عليه جماهير المسلمين ، أن كل مسكر خمر ، يجلد شاربه=

يوقع على كل من شرب خمراً حتي « ولو شرب منه قطرة واحدة ».
ولا يوافق ابن تيمية على استخدام الخمر كدواء . فقد قال النبى
(ص) « إنها داء وليست بدواء . وإن الله لم يجعل شفاء أمتى فيما
حرم عليها » . والحد يكون واجباً اذا اعترف الشارب أو قامت
عليه البينة ، ومع ذلك فإن الجهل أو الإكراه قد يعفيه من العقاب .

وأسباب (أ) تحريم الخمر فردية واجتماعية فى آن واحد . فإن شربها
يصرف الإنسان عن ذكر الله وعن الصلاة ويؤدى الى انحلاله البـــدنى
والخلقى . فضلا عن أنها عامل من عوامل اضطراب الأمن الاجتماعى بما
توقعه بين الناس من عداوة وبغضاء .

ويحرم الحشيش (ب) [١٥٨] استناداً الى نفس الاعتبارات . ويرجع

= ولو شرب منه قطرة واحدة ، لتداو أو غير تداو
فان النبى صلى الله عليه وسلم سئل عن الخمر : أيتداوى بها ؟ فقال : .. الحديث أعلاه)
السياسة الشرعية ص ١٢٧

(أ) فهم لاوست ذلك من الآيتين المتضمنتين للتحريم وحكمته فى قوله تعالى :—
(يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فأجتنبوه
لعلكم تفلحون سورة المائدة ٩٠
إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن
الصلاة فهل أنتم منتهون (٩١) سورة المائدة

(ب) يرى شيخ الأسلام أن الحشيشة أخبث من الخمر من جهة أنها تفسد العقل والمزاج حتى
يصير فى الرجل تخنث ودياثة وغير ذلك من الفساد ، والخمر أخبث من جهة أنها تفضى إلى المخاصمة
والمقاتلة ، وكلاهما يصد عن ذكر الله عز وجل وعن الصلاة . =

تاريخ دخوله الشام إلى القرن السادس الهجرى . ويرى ابن تيميـة أن استخدام الحشيش أشد ضرراً من الخمر . وهو يترك للامام حرية توقيع أشد العقوبات . ويثور بذلك على تسامح الفقهاء الذين كانوا يمتنعون عن تشبيه الحشيش بالخمر ، بحجة أنه يفسد العقل ولا يحدث لذة ، وبالتالى كانوا يرون ضرورة للتخفيف من شدة العقوبة .

حـــد الزنا

النوع الثانى من الحدود الواجبة التى توقع بكل شدة هو حد جريمة الزنا . ويفرق ابن تيميـة بين حالتين : حالة ما إذا كانت المـرأة محصنة [١٥١] . وحالة ما إذا كانت غير محصنة . ففي الحالة الأولى يرجم الزانى والزانية « كما رجم النبى (ص) ماعز بن مالك الأسلمى والغامدية ، ورجم اليهوديين عند باب المسجد » . واختلف العلماء هل يجلد الزانى قبل الرجم مائة جلدة ؟ يترك ابن تيمية للامام تقـــدير ما يرى . وفى الحاله الثانيـة أى اذا كانت المرأة غـــير محصنة فيجلد كل منهما مائة جلدة بنص القرآن ، ويغربان عاما كما سـن الرسول (ص) ، وإن كان بعض العلمـاء لا يرى وجـوب التغريب .

= ثم إنها تورث من مهانة آكلها ودناءة نفسه وانفتاح شهوته مالا تورثه الخمر ، ففيها من المفاسد ما ليس فى الخمر ، وإن كان فى الخمر مفسدة ليست فيها وهى الحدة فهى بالتحريم أولى من الخمر لأن ضرر آكل الحشيشة على نفسه أشد من ضرر الخمر ، وضرر شارب الخمر على الناس أشد ، إلا أنه لكثرة أكل الحشيشة ، صار الضرر الذى منها على الناس أعظم .

فتاوى أبن تيمية حـ ٤ ص ٢٧٤-٢٧٦

ولقد عولج اللواط فى نفس باب الزنا . فمن العلماء من يقول إن حده كحد الزنا ، وبعضهم يرى أنه يجب أن يكون أخف من ذلك . ولكن هذه الخطيئة فى مذهب ابن تيمة أعظم جرماً من الزنا ، وبالتالى يجب أن تكون عقوبتها أشد . فيقول : « والصحيح الذى اتفقت عليه الصحابة أنه يقتل الاثنان سواء أكانا محصنين أو غير محصنين ، حرين أو مملوكين أو كان أحدهما مملوك الآخر إذا كانا بالغين » (١٦٠) ويفهم من الأحاديث التى أوردها أنه يمكن أن توقع عليهما عقوبة أشد خزيا « فإن أهل السنن رووا عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبى (ص) قال : « من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به » وروى أبو داود عن ابن عباس رضي الله عنهما « فى البكر يوجد على اللوطية : قال يرجم » ويروى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه نحو ذلك . ولم تختلف الصحابة فى قتله . ولكن تنازعوا فيه فروى عن أبى بكر رضى الله عنه أنه أمر بتحريقه . وعن غيره قتله . وعن بعضهم أنه يلقى عليه جدار حتى يموت تحت الهدم . وقيل يحبسان فى أنتن موضع حتى يموتا . وعن بعضهم أنه يرفع على أعلى جدار فى القرية ويرمى منه ويتبع بالحجارة . كما فعل الله بقوم لوط . وهذه رواية عن ابن عباس . والرواية الأخرى قال يرجم ، وعلى هذا أكثر السلف . قالوا لأن الله رجم قوم لوط وشرع رجم الزانى تشبيها برجم قوم لوط . » .

السرقــــة

يجب أن يتوافر فى السرقة التى تستوجب الحد شرطان : أن تبلغ قيمتها الحد الأدنى الشرعى المقرر (النصاب) ، وأن تتم فى مكان مسور (حرز) . ويأخذ ابن تيمية بأقصي تقدير فى النصاب ، فيقدره بربع دينار أو ثلاثة

دراهم ، وذلك حسب رأى أهل الحجاز ومالك والشافعى وأحمد . بينما يرفع الحنفية النصاب إلى دينار أو عشرة دراهم (١٦١) . ويستند إلى حديثين ليدعم رأيه . ففى الصحيحين عن ابن عمر (وهو محدث مرموق شأنه شأن أبيه فى بناء النظام السياسى الإسلامى (أ) أن النبى (ص) قطع فى مجن ثمنه ثلاثة دراهم وفى لفظ مسلم « قطع سارقا فى مجن قيمته ثلاثة دراهم » وفى الصحيحين عن عائشة أن النبى (ص) قال « تقطع اليد فى ربع دينار فصاعدا » وفى رواية لمسلم «لا تقطع يد السارق إلا فى ربع دينار فصاعدا » . وفى رواية للبخارى قال : « اقطعوا فى ربع دينار ، ولا تقطعوا فيما هو أدنى من ذلك » ولا تجب على السارق عقوبة الحد إلا إذا سرق من حرز (١٦٢) . ويقصد بهذا اللفظ السرقة من بيت أو مكان مسور أو جرن محصن . وكذلك سرقة حيوان من قطيع عنده راع ، وأيضاً سرقة « بردة ينام عليها صاحبها » بحيث يكون الحرز بمثابة حماية مادية أو معنوية .

والحد الواجب للسرقة التى تتم بالشروط السابقة هو أن تقطع اليد اليمنى للسارق والسارقة استنادا إلى الكتاب والسنة والاجماع . فالقرآن صريح : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله ، والله عزيز حكيم . » والتوبة لا تخفف من عقوبة الحد برغم أن الآية تضيف « فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم » . وإذا قطعت اليد تحسم بالزيت المغلى . ويستحب أن تعلق على عنق السارق ليعتبر الناس .

(أ) بل وصف بأنه مثل أبيه فى الفضل ، رضى الله عنهما .

ويثار إشكال قانونى حول عقوبة العودة إلى السرقة . فيتفق العلماء على قطع رجل السارق اليسرى وحسمها إذا سرق ثانيـة . أما إذا عاد مرة ثالثة أو رابعة ، فإن الخلاف ينحصر فى ما إذا كان ينبغى الاستمرار فى توقيـع عقوبة القطع أو استبدالها بعقوبة الحبس . وتنقسم أقوال الصحابة والعلماء إلى رأيين . فالبعض يقول إن للامام أن يستمر حتى يقطع أطرافه الأربعة . وهو رأى أبى بكر والشافعى وأحمـد فى إحدى الروايتين · بينما يرى البعض الآخر حبس السارق . وهو قول على وعلماء الكوفة وأحمد فى الرواية الثانية . ولا يفضل ابن تيمية مذهب أبى بكر وإنما يترك للامام حرية تقرير العقوبة ، ما دام الإمام له حرية التصرف بما تمليـه مصلحة الجماعة إذا اقتضى الموقف حسم خلافات الفقهاء ، فضلا عن أن الحدود لا تطبق بطريقة شكلية ، وإنما تترك فى تطبيقها مجالا لتقدير الإمام (١٦٤) .

ونصل الآن إلى القسم الثانى من السرقة حيث تكون قيمة الشىء المسروقة أقل من النصاب ، أو لا يكون الشىء فى نطاق الحماية المادية والمعنوية التى يهيئها الحرز (١٦٥) . مثـل سرقة الأشياء المفقودة ، أو سرقة الثمار من أرض فضاء أو من بستان غير مسور ، أو سرقة حيوان من قطيـع غـــير محروس .. الخ · لا تقطع يد السارق فى أية حالة من الحالات السابقة ، وإنما يتعين على الإمام أن يقرر بكل حرية وبكل دقة « التعزير » المناسب . وعلى كل حال عليه أن يجبر السارق على أن يعيد ضعف الشىء المسروق (تضعيف) . وهذه المضاعفة التى أخذ بها أحمد بن حنبل لم يقررها كل الفقهاء · ولكى يدعمها ابن تيمية استند إلى حديث فى السنن عن النسائى قال : « سمعت رجلا من مزينة يسأل رسول الله (ص) قال يارسول الله جئت أسألك عن الضالة من

الإبل ، قال : معها غذاؤها وسقاؤها تأكل الشجر وترد الماء ، فدعهـا حتى يأتيها باغيها . قال فالضالة من الغنم ، قال : لك أو لأخيك أو للذئب ، تجمعها حتى يأتيهـا باغيها . قال فالحريسة التى تؤخذ من مراتعها ؟ قال : فيها ثمنهـا مرتين وضرب نكال ، وما أخذ من عطنة ففيه قطع إذا بلغ ما يؤخذ من ذلك ثمن المجن . قال : يارسول الله ، فالثمار وما أخذ منها من أكمامها قال : من أخذ منها بفمه ، ولم يتخـذ خبنة (أى دس المسروق فى السراويل) فليس عليه شىء ، ومن احتمل فعليه ثمنه مرتين وضرب نكال . وما أخذ من أجرانه ففيه القطع إذا بلغ ما يؤخذ من ذلك ثمن المجن ، وما لم يبلغ ثمن المجن ففيه غرامة مثليه ، وجلدات نكال (١٦٦) » .

المحاربة (أى قطع الطريق)

والمحاربة هى آخر حالة تنطبق عليها عقوبة شرعية (حـد) بما تقتضيه الظروف من شدة وسرعة (١٦٧) . والواقـع أن ابن تيمية اشتكي مراراً من كثرة قطع الطريق بالشام ومصر . ونوه إلى الفساد الذى تنشره هـــذه العصابات المكونة من سكان الجبال بالشام الذين يحتمون بالحصون والكهوف وعلى قمم الجبال أو فى أعماق الوديان وينهبون المسافرين . وإلى ما بأيديهم من قوة مسلحة يقاومون بها الفرق الحـكومية التى تدعوهم إلى الدخول فى صفوف الجماعة والخضوع للعقوبات التى يستحقونها . وذلك مثل الأعراب الذين يفرضون الإتاوات على الحجيج ، وكـذلك ، الأحلاف ، الذين تحالفوا على قطع الطريق بين الشام والعراق ، ويطلق عليهم «الناهضة» (١٦٨). وكانت خطورة هؤلاء المحاربين تتفاقم فى نظره بسبب انحيازهم فى كثير من

الأحيان إلى دولة أو إلى جماعة لا تدين بشريعة الإســـلام . ويزداد شرهم وخطرهم إذا وجدوا شركاء يتواطئون معهم ممن هم مكلفون بقتـالهم . فكم من مرة قام فيها ممثلو السلطة المركزية أو الولاة بإصــــدار أوامرهم سراً أو علانية إلى المحاربة ليمارسوا فسادهم بغير عقاب حتى يمكنهم مقاسمتهم الغنيمة . وإذا ما وقع هؤلاء الأشقياء فى قبضة الناس ، عمل أولئك من أجـل الدفاع عنهم بتهدئة الضحايا ، بحثهم على سحب دعاواهم . ولهذا فإن ابن تيمية وهو يدعو إلى العودة إلى تطبيق نظام الحدود ، قد أولى عناية خاصة فى التشدد فى ضرورة الإرشاد عن هؤلاء المحاربة ، وبترتيب العقوبات القاسية الواجبة عليهم، وبتوسيع نطاق مفهوم المسئولية الجماعية .

والمقصود بالمحاربة « قطاع الطريق الذين يعترضـون الناس بالسـلاح فى الطرقات ونحوها ليغصبوهم المال مجاهرة » (١٦١) . والقضية التى تطرحها هي طبيعة الســـلاح المستخدم . فيرى بعض الفقهاء أنه لا يسمى محاربا بالمعنى الصحيح إلا إذا استخدم سلاحاً حاداً . ويرى البعض الآخـر أنه بناء على الاجماع تضاف أيضا الأداة الثقيلة . أما غالبية المسلمين فيعتبرون المحارب كل من يقاتل من أجـل السرقة مهما كانت طريقته ومهما كان السـلاح الذى يستخدمه . وهذا هو رأى ابن تيمية . وهو يستمد حججه من طبيعة الجهاد فيعرف العدو الذى تجب مقاتلته (حربى) بأنه كل كافر يقاتل المسلمين بأى شكل من الأشكال ، كما أن كل مسلم يقاتل الكفار ولو كان يقاتلهم بحجـرة أو عصا فهو من جند الله . وعليه فإن العصابات المنظمة التى يطلق عليها العامة « المنسر » ويسمونهم فى العراق « العيـارين » يجب اعتبار أفرادها محاربة برغم أنهم لا يستخدمون دائما السلاح الحاد وإنما يعتمدون على العصى وعلى

الحجارة (١٧٠) المقذوفة .

وأخيراً فإن المكان الذى يقع فيه المجوم له اعتباره فيرى بعض الفقهاء أن الأشقياء الذين يمارسون نشاطهم فى أماكن مأهولة بالسكان ليسوا محاربة وإنما هم سراق عاديون لأن فى مقدور الضحايا أن تطلب الغوث . ومع ذلك فيعتبرهم جمهور العلماء من المحاربة . وهذا هو الرأى الشائع فى مذهب مالك والشافعي وعند أتباع أحمد وفريق من أتباع أبى حنيفة . وهو أيضا الرأى الذى ينضم إليه ابن تيمية ويدعمه بقوله إن هؤلاء السراق يستحقون عقوبة أشد من عقوبة المحاربة الذين يمارسون نشاطهم فى الصحراء ويسلبون بالقوة المسافرين الذين لا يحملون معهم فى العادة سوى بعض أمـوالهم . أما السراق فإنهم يعملون فى قلب البيوت . أليست المنازل « محل الأمن والطمأنينة ومحل تناصر الناس وتعاونهم . كما أنهم يسلبون الرجل فى داره جميع ماله . فإقدامهم عليه يقتضي شدة المحاربة والمغالبة وهم فى البنيان أحق بالعقوبة منهم فى الصحراء (١٧١) .

ويتعين من حيث التعريف أن تكون المحاربة مجاهرة . فماذا يكون حال القتل الذى يتم سراً (١٧٢) ؟ مثل الشقى الذى يقيم فى « خان » ويؤجره إلى عابرى السبيل الأجانب ، وبعد أن ينفرد بهم يقتلهم ويسرق مالهم . أو كالذى يدعو الناس إلى الحضور إلى بيته بحجة الحياكة له أو العـــلاج ... الخ ثم يقتلهم ويستولى على ما معهم من مال (١٧٣) . فهل يجب قتل هؤلاء المجرمين باعتبارهم محاربة أم تسليمهم إلى أولياء الدم ليقرروا مصيرهم ؟ لقد تعارض الرأيان (أ) . فالفريق الذى يشترط أن يكون القتال قد تم مجاهرة يقول

(أ) لم يقل أبن تيمية : تعارض الرأيان ولكن بين قولى الفقهاء مرجحاً أحدهما ، فالرأى=

بوجوب القصاص أو الفدية ، والفريق الآخر يرى أن القتل فى كمين كالقتل مجاهرة لأنه فى كلتا الحالين لا مفر للضحية ولا مخرج ، ويرى أن هذه الجرائم تنطوى على خطر أكبر على المجتمع لأنها توشك أن تقع من غير أن يفطن إليها أحد . ولقد تبنى ابن تيمية الرأى الثانى ورأى أنه أكثر مطابقة لمبادىء الشريعة .

وأخيراً يأتى اعتبار القصد أو الغاية ؟ فيجب لـكي يعتبر القتال محاربة أن يكون بقصد السرقة أو على الأقل برغبة التخريب والتدمير . وهنا يثير ابن تيمية قضية « قتل الحاكم » . لقد اختلف الفقهاء حول الوضع القانونى الشرعى لقاتل رئيس الدولة . هل يطبق عليه حد المحاربة أم يسلم لورثة الدم ؟ لقد تمتع كلا الرأيين بالتأييد من المذهب الحنبلى . أما ابن تيمية فلم يتخذ موقفاً معيناً فى كتاب السياسة الشرعية ، واكتفى بالإشارة إلى أن « هذه الجريمة تجر على المجتمع دائماً اضطرابات على درجة كبيرة من الخطورة » (١٧٤) (أ) .

والمحارب الذى قتل نفسا يستحق عقوبة القتل ، وهي حد من حدود الله يلتزم الإمام بإقامته . وفى هذه الحالة يخرج تقرير مصير القاتل من يد ورثة

= الأول أنهم كالمحاربين لأن القتل بالحيلة كالقتل مكابرة ، كلاهما لا يمكن الإحتراز منه ، بل قد يكون ضرر هذا أشد ، لأنه لا يدرى به . والثانى : أن المحارب هو المجاهر بالقتال وأن هذا المغتال يكون أمره إلى ولى الدم .

والأول أشبه بأصول الشريعة ، بل قد يكون ضرر هذا أشد لأنه لا يدرى به .

ص ١٠١ السياسة الشرعية

(أ) النص الوارد عن شيخ الأسلام : لأن فى قتله فساداً عاماً .

السياسة الشرعية ص ١٠١

القتيل ، وذلك بخلاف الوضع فى حالة القتل لغرض خاص (١٧٥). فإن المحارب هنا يقتل من أجل الفساد العام وبالتالى فورثة القتيل ليس لهم أى حق على شخص القاتل أو ماله ، ولا مجال هنا للمطالبة بمبدأ « تكافؤ الدم » . ويتعين قتل القاتل حتى ولو كان من حيث ديانته أو مقامه الاجتماعى أعلى منزلة من القتيل . فإذا صاحب جريمة القتل سرقة ، فى هذه الحالة يجب مع إقامة حد القتل صلب جسد القاتل . أما إذا كان المحارب قد ارتكب جريمة سرقة غير مصحوبة بقتل فلا يمكن اعتباره سارقاً عادياً . فطبقاً لما جاء بكتاب (العمدة) ولرأى جمهور الفقهاء لا يطبق حد القطع إلا إذا تحقق النصاب، عندئذ يضاف إلى قطع اليد اليمنى قطع الرجل اليسرى. ولكن مذهب ابن تيمية يفوق ذاك قسوة (أ) إذ أنه يستبعد ضرورة تحقق النصاب ويترك للإمام كل السلطة لكي يأمر عند الضرورة بقتل المذنب (١٧٦).

والمحارب الذى يرعب المسافر من غير أن يسرق أو يقتل ، يوقع عليه ابن تيمية عقوبة النفى ، اقتداء بالشافعي وأحمد ، من غير أن يستبعد عقوبة أخرى معها . ويترك للإمام حق قطعه وحتى قتله إذا كان فى قتله مصلحة « مثل أن يكون رئيساً مطاعاً أو ذا جلد وقوة » .

أما الأشقياء الذين لا يمارسون فساد المحاربة المتميز وإنما يقومون

(أ) ليست هناك قسوة . وما بال لاووست ينسى قسوة السارق نفسه الذى يقدم على السرقة بنية قتل المسروق أو إصابته إذا لزم الأمر فبم نسمى فعل السارق هنا ؟

وفى موضع آخر يشبه أبن تيمية القصاص بالدواء يتجرعه المريض ليشفى .

بوقف المسافرين والاستيلاء على مافى حوزتهم من بضائع أو حيوانات أو مكس (رسم مرور أو عبور) فهم مكاسون و (عليهم عقوبة المكاسين). والواقع أنهم لا يقطعون الطريق ولا يعطلونه وبالتالى لايجوز اعتبارهم (قطاع طريق) . ولهذا لم يتفق الفقهاء على جواز قتلهم مع أنهم أشد الناس عذاباً يوم القيامة . وقد تخفف التوبة من مقدار هذا العذاب ومن فداحة ذنبهم · فقد قال النبى(ص) فى الغامدية « لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له » (١٧٧) .

٢ ـ التعازير

ولم يقنع مذهب ابن تيمية بالدعوة إلى العودة إلى إقامة نظام الحدود الشرعية . وإنما تميز أيضا بتوسيع سلطات الإمام وبتنظيم التعازير . وهو فى هذا ينسجم مع منطقه ومنهجه الخاص حيث لا يتصور (حد) من الحدود إلا بوصفه نوعا من (التعزيز) كما يتوائم مع التطور العام للشريعة الإسلامية التى تميل إلى زيادة سلطات الحاكم فى مجال قانون العقوبات زيادة مطردة (أ) ·

(أ) صدر لاووست هذا الفصل بتمييزه بين الحدود والتعازير فأصاب ، ولكنه أخطأ هنا عندما أرجع تنوع التعازير وزيادتها إلى التطور العام للشريعة وليس مرد إختلاف التعازير حسب الأحوال إلى ما تصوره تطورا ، بل إلى ظهور معاصى ليس لها حد مقدر ولا كفارة كما ورد فى الأمثلة التى ضربها ابن تيمية لمرتكبى أنواع المحرمات ثم يقرر أنهم يعاقبون تعزيراً وتنكيلا وتأديبا ، بقدر ما يراه الوالى ، على حسب كثرة ذلك الذنب فى الناس وقلته ، فإذا كان كثيراً زاد فى العقوبة ، بخلاف ما إذا كان قليلا ، وعلى حسب حال المذنب ، فاذا كان من المدمنين على الفجور ، زيد فى عقوبته بخلاف المقل من ذلك ، وعلى حسب كبر الذنب وصغره ، فيعاقب من يتعرض لنساء الناس وأولادهم أكثر مما يعاقبه من لم يتعرض إلا لمرأة واحدة ، أو صبى واحد .

السياسة الشرعية ص ١٣٣

وهذا التصرف العقابي يدخل في اختصاص الإمام ويباشره في كل حالة لا يكون منصوصا عنها في نظرية الحدود ، أو إذا ورد نص بشأنها قد لا تستدعي درجة خطورة الجريمة في تطبيق الحدعليها [١٧٨].
وتوقع التعازير « على المعاصي التي ليس فيها حد مقدر ولا كفارة كالذي يقبل الصبي أو المرأة الأجنبية ، أو يباشر بلا جماع ، أو يأكل ما لا يحل كالدم والميتة ، أو يقذف الناس بغير الزنا . أو يسرق بغير حرز أو شيئا يسيرا ، أو يخون أمانته » . ولا يفتقر حديث ابن تيمية في هذا الفصل إلى الأمثلة . ويعزر الإمام ولاة أموال بيت المال أو الأوقاف ، ومال اليتيم ونحو ذلك إذا خانوا فيها ، والوكلاء والشركاء إذا خانوا ، أو اختلسوا بحيل تسبغ على سرقتهم مظهر الشرعية . ويعزر أيضا الموظفون الذين يقبلون الرشوة أو يصدرون أحكاما تعسفية أو يعتدون على مرؤوسيهم . والتجار والصناع الذين يغشون في الأطعمة أو يطففون المكيال والميزان ، وبصفة عامة كل « دعوى جاهلية أو فكرة بدعية » ويعاقب أيضاً تعزيراً كل غني يماطل في سداد دينه وكل شريك — ولو من بعيد — في جريمة سرقة أو قتل .

وعقوبات التعزير في نظر ابن تيمية وجمهور الفقهاء نوعان : [١٧٩]
أحدهما ينطبق على ذنب ماض جزاء بما كسب نكالا من الله « كجلد الشارب والقاذف وقطع المحارب والسارق » . والثاني عقوبات لتأدية حق واجب وترك محرم . ولهذا يتعين على الإمام أن يدعو المذنب إلى التوبة فان تاب عفي عنه وإلا عاقبه . وعلى هذا النحو يعاقب تارك

الصلاة والزكاة وآكل حقوق الآدميين حتى يؤديها . والتعزير إذا كان مقصوداً منه الزجر فانه ينبغي أن يكون بصفة عامة أشد مما إذا كان الغرض منه إقامة العدل . والهدف من التعزير هو تحقيق طاعة الشريعة التى لا تتم إلا بوسائل القوة التى قد تكون (أ) أشد صرامة .

وتتعقد [١٨٠] عوامل تفاقم الخطأ وتشديد العقوبة . فهى ليست فردية وذاتية . إذ لا يؤخذ فى الاعتبار حالة من ارتكب الذنب فحسب وإنما تنضم إليها الظروف الواقعية والاجتماعية التى تضخم خطورة الجريمة على المجتمع . ويؤدى تكرار وقوع الجريمة من نفس الشخص أو ارتكابها فى وقت انتشرت فيه بين الناس ، إلى التشديد فى العقوبة . فمن يشرب الخمر فى وقت تنتشر فيه هذه الرذيلة بين الناس يكون جرمه أشد ممن يسكر منفرداً . والزمان والمكان لها اعتبارها أيضاً : فمن يسرق فى رمضان أو فى « حرم » أو فى مسجد يستحق عقوبة أشد ممن يسرق فى أى مكان آخر . والسرقة التى تقع فى بيت تستوجب الزجر بأشد من السرقة التى تقع فى شارع مأهول أو فى مكان قفر . ويؤخذ أيضا فى الإعتبار مركز المجرم الاجتماعي فى تقدير العقوبة . فتوقع على الوالى عقوبة أشد إذا ارتكب جريمة كان من واجبه أن يعمل على منعها . وهكذا تتأكد حتى فى تفاصيل نظرية ابن تيمية عن المسئولية ، أصالة فكرته (ب) التأليفية

(أ) التى ينبغى تدعيم هيبتها – لاسيما عند ضعاف النفوس أو ذوى الاستعداد للفساد وإتياء المنكر ..

(ب) ليست فكرة تأليفية ولكنها نظرة جامعة محيطة بالجرائم ومرتكبيها، تراعى بدقة كل الظروف المحيطة بالمجرم والجريمة كما هو واضح من السياق .

=

وذلك حين تعنى بجملة الشروط الذاتية للفعل الجنائى (الباطن) . وبنتائجه القانونية والاجتماعية (ظاهر) .

إذن ما هي العقوبة التى يتضمنها التعزير ؟ « كل ما فيه إيلام الإنسان ، من قول وفعل ، وترك قول وترك فعل » (١٨١) ويقسم ابن تيمية التعزير إلى ثلاثة أقسام تتفق مع تقسيم « العبادات » . فقد تكون عقوبة التعزير « بدنية » أو « مالية » أو « مشتركة » (١٨٢) . ولقد دفعه الخوف من الخلط بين التعزير وبين الضريبة إلى أن يفضل العقوبة التى توقع على المذنب فى شخصه أو فى بدنه أو فى كرامته على العقوبة التى تصيبه فى ماله . وعقوبة التعزير — مهما تكن قسوتها — هي من رحمة الله . كما أنها من جانب الإمام والمذنب علامة على التقوى ، وأن المطالبة بإقامتها أو الحرص على ذلك من دواعى المصلحة العامة (١٨٤) .

وإذا كان ينبغي أن تتناسب العقوبات مع الأخطاء فكيف يمكن أن نعين الحد الأدنى والحد الأقصى اللذين يكون على الإمام أن يختار فى إطارها العقوبة المناسبة ؟ « ليس لأقل تعزير حد (١٨٥) » . فقد يعزر الرجل بهجره وترك السلام عليه حتى يتوب إذا كان ذلك هو مصلحة» . والعزل من الولاية نوع من التعزير لجأ إليه النبى (ص) والصحابة فى كثير من الأحيان . وقد يعزر المذنب بترك استخدامه فى جند المسلمين « كالجند المقاتل إذا فر من الزحف فان الفرار من الزحف من الكبائر » . ويعزر أيضا بقطع القوت عنه

= أما تمييز المؤلف بين ما سماه شروطاً ذاتية باطنية ونتائج قانونية اجتماعية ظاهرة فواضح فيه التعسف فى فهم نصوص لم يرشدنا إلى موضعها .

كما يعزر بحبسه فى السجن أو بتسويد وجهه ، أو يطاف به فى المدينة مع إركابه مقلوبا على دابة . ويروى أن عمر بن الخطاب قد أمر بتوقيع ذلك على شاهد زور « فإن الكاذب سود الوجه فسود وجهه ، وقلب الحديث فقلب ركوبه » (١٨٦) .

ويرى جمهور العلماء ومنهم مؤلف العمدة أن أقصى عقوبة للتعزير لايجوز أن تتجاوز عشرة أسواط . ويقول كثير من العلماء أن التعزير لاينبغى أن يبلغ الحد . ثم ينقسمون فى تفسير هذه العبارة فريقين : فريق يقول إن التعزير يجب أن يقل عن أدنى الحدود ، فلا يبلغ تعزير الحر أدنى حدود الحر وهي أربعون أو ثمانون سوطاً حسب الحالة ، وبالنسبة للعبد يقل التعزير عن عشرين أو أربعين ضربة سوط . ويذهب الجميع إلى القول بأن التعزير يكون دائما أقل من حد العبد . أما الفريق الثانى فيقرر أن عقوبة التعزير تكون أقل من حد جنس الخطأ وإن زادت على حد جنس خطأ آخر . فلا تبلغ عقوبة السارق من غير حرز درجة قطع اليد وإنما يضرب قدراً من الضرب يزيد على حد «القاذف» . وكذلك من ارتكب جريمة أقل من الزنا فإنه لايرجم ، وإنما توقع عليه عقوبة أشد من عقوبة القاذف(١٨٧). ولكي يوفق ابن تيمية بين هذه الآراء المتباعدة يعتمد على سنة السلف حيث يجد الإجابة الوافية . فيروى أن رجلا فى زمن عمر بن الخطاب نقش على خاتمه وحصل على مال من بيت المال ، فأمر به عمر فضرب مائة ضربة ثم ضربه فى اليوم الثانى مائة ضربة ، ثم ضربه فى اليوم الثالث مائة . وبناء على هذا الأثر يحق للامام أن يضرب المذنب بقدر ما يرى فى ذلك ضرورة لإجباره على الوفاء بواجباته أو أن يمتنع عن الحرام الصريح .

غير أنه لايزال هنـاك خلاف فى التفسير . إذ يقرر حديث صحيح أنه لايجوز أن يضرب المذنب فى تعزير أكثر من عشر جلدات (١٨٨) . ويجد ابن تيمية الحل فى تحليل لفظ « الحد » من الناحية اللغوية فيقول : « إن الحدود فى لفظ الكتاب والسنة يراد بها الفصل بين الحلال والحرام ، مثل آخر الحلال وأول الحرام » ونجد فى القرآن ما يتفق مـع المعنى الأول فى الآية : « تلك حـدود الله فلا تعتـدوها » وفى المعنى الثانى « تلك حدود الله فلا تقربوها » .

أما تسمية العقوبة المقـدرة من الناحية الشرعية حـداً فهى بدعة حديثة أدخلت على المصطلحات الفقهية بواسطة الفقهاء المتأخرين . يبقى علينا أن نحدد فى إطار مذهبه المبدأ الذى قرره حديث آخر أقر بصحته ، ومضمونه فى نظره وفى نظر جميع الفقهاء أن إقامة الحد أو التعزير لايقتصر على الإمام أو ممثليه وحـدهم ، وإنمـا هو من اختصاص كل شخص مكلف بولاية خاصة (١٨٩) . فالزوج مفوض فى أن يضرب زوجته إذا رفضت أن تعيش فى بيته ، والسيد من حقه أن يضرب عبـده . والوصى له أن يضرب الأولاد الذين فى وصايته ابتداء من سن العاشرة إذا رفضوا الصلاة . وأقصى جلد لا ينبغى أن يتعدى عشر ضربات بالسوط فى كل حالة وبصفة عامة « كل مرة يجب فيها ضرب أحد للحصول على حق عليه » (١٩٠) .

ويمنح ابن تيمية الإمام سلطه أوسع . فلا يقتصر على جعله الحـكم فى تحديد عـدد الضربات التى يستحقها المذنب ، وإنما يفوضه فى إصدار قرار الإعدام بحرية تامة إذا كانت مصلحة الجماعة فى ذلك . وأورد فى كتاب « السياسة الشرعية » بعض الجرائم التى تستوجب عقوبة يرفض بعض الفقهاء

اعتبارها تعزيرا . وعليه فإن الجاسوس المسلم الذى يتجسس لحساب أعـداء دينه ، يستحق القتل طبقا لرأى مالك وابن عقيل مع بعض الحنابلة ، وبرغم معارضة أبى حنيفة والشافعى وابن حنبل والقاضى أبى يعـلى . ومن حق الامام أيضاً « قتل الداعية إلى البدع المخالفة للكتاب والسنة » ولقـد أقر بشرعية هذه العقوبة طائفة من أصحاب الشافعى وبعض الحنابلة وجمهود من أصحاب مالك . ولقد قيل أيضا إن مالكا وبعض أتباعه قرروا شرعية قتل القدرية لابسبب ردتهم إنما لإفسادهم فى الأرض . وكذلك الساحر يقتل برغم اختلاف آراء الفقهاء بشأنه . فأغلبهم يرون قتـله إما بسبب كفره وإما من أجـل وقف إفساده فى الأرض . هـذا ويرى ابن تيمية وأبو حنيفة أن عقوبة القتل تكون واجبة فى كل مرة تتجه الجريمة فيهـا إلى الانتشار ويراد وقف هـــذه العـدوى بعقوبة رادعة (١٩١) .

وإذا كان ابن تيمية يسعى إلى زيادة هيبة الدولة ، فإنه التزاماً منه بروح الشريعة الإسلامية ، قد قصد إلى تهذيب نظام العقوبات ، كما سبق أن اجتهد فى نظريته عن الجهاد بوضع حدود عادلة للحرب المسلحة . ولا يسعنا أن نغفـل من ميوله الإنسانية التنويه إلى ثورته ضد أساليب التعذيب المصحوبة فى أغلب الأحيان بيترمشين للاعضاء ، والتى كانت سائدة فى دولة المماليك وكانت تتسم بالتحكم وبالوحشية . فالجلد الذى نصت عليه الشريعة هو الجلد المعتدل . ويستخدم فيـه السوط « وهو وسط بـين المقرعة والعصا والدرة » . ولايجـرد المذنب إلا من الملابس السميكة ولا يقيد إلا عند الضرورة . ويوزع

الضرب على كل أجزاء الجسم فيما عدا الوجه إذ يروى عن النبى(ص) : « إذا قاتل أحدكم فليتق الوجه ولا يضرب مقاتله » (١٩٣).

ويكون القتل بأسرع وسيلة ممكنة . « والقتل المشروع هو ضرب الرقبة بالسيف ونحوه . لأن ذلك أوحي (أ) أنواع القتل . وكذلك شرع الله قتل ما يباح قتله من الآدميين والبهائم إذا قدر عليه على هذا الوجه. وقال النبى (ص) « إن الله كتب الإحسان على كل شىء ، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة ، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة ، وليحد أحدكم شفرته ، وليرح ذبيحته » .

أما « الصلب » (١٩٤) فقد اختلف الفقهاء فى فهمه. ويقصد به رفع الجسم على مكان مرتفع لكى يراه الناس وتتسع دائرة الدعاية للعقوبة . ويرى أغلب العلماء ومن بينهم ابن تيمية أن الصلب يكون بعد القتل ويرى آخرون أنه يصلب المذنبون ثم يقتلون بينما يقول غيرهم إنهم يتركون على المكان العالى حتى يموتوا حتف أنوفهم بلا قتل .

أمام التمثيل فى القتل فإنه غير جائز إلا إذا كان بغرض القصاص وإن كان يفضل العفو(١٩٥) . ولقد عفا النبى (ص) عن الكفار الذين مثلوا بحمزة وببعض شهداء أحد برغم تهديداته . وكان النبى (ص) إذا بعث أميراً على رأس سرية أو جيش يوصيه بتقوى الله وبمن معه من المسلمين خيراً ثم يقول « اغزوا بسم الله وفى سبيل الله ، قاتلوا من كفر بالله ولا تغلوا ولا تغدروا

(أ) أوحى أى أعجل

ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليداً .»

ولما كانت العقوبات قد شرعت لحث الناس على فعـل الواجبات وترك المحرمات ، فقد شرع أيضا كل ما يعين على ذلك من مكافآت ومنح . وعلى الإمام أن يشجع رعيته على الإقبال على الخير بالترغيب فيه والإعانة عليـه مالياً . ولهذا شرعت المسابقة بالخيل والإبل ، والرماية (المراماة) بجـوائز مالية أو عينية بقصد تهيئة التدريب اللازم للجهاد . ويقول ابن تيمية « حتى كان النبى (ص) يسابق بين الخيل هو وخلفـاؤه الراشدون ويخرجـون الأسباق من بيت المال . وكذلك عطاء المؤلفة قلوبهم فقد روى « أن الرجل كان يسلم أول النهار رغبـة فى الدنيا ، فلا يجىء آخـر النهار إلا والإسـلام أحب إليه مما طلعت عليه الشمس » (١٩٧) .

الفصل الثالث

قسم الأموال

سنت الشريعة نظاما لجمع الأموال لا يأخذ فى اعتباره الواقع التاريخى فاختلطت فيه المبادىء الشرعية بالعادات السلطانية . ولقد تناول ابن تيمية المبادىء العامة لهذا النظام وأدخل عليها تعديلات اقتضتها طبيعة مذهبه . وكان من نتائج تطبيق الأحكام الفقهية السابقة فى مذهبه تحديد مصدر شرعى للإيرادات . فكانت الصدقة والجهاد في الحقيقة أكبر موارد بيت المال . لم يكن النبى يأخذ من المسلمين غير الصدقة المفروضة . بينما كان يأمرهم بأن يجاهدوا بأنفسهم وأموالهم فى سبيل الله كما أمرهم الله بذلك فى كتابه(198) وكانت الدولة المسلمة تحصل على الغنيمة من الجهاد سواء على شكل أرض البلاد المفتوحة أو المنقولات المصادرة أو المأخوذة فى ميدان القتال . وبفضل الجهاد أيضا كانت تفرض الجزية على أهل الكتاب . وبذلك كان يغذى بند جديد وهام من بنود ميزانية الدولة الشرعية وهو (الفىء) . ولقد رأينا أن ابن تيمية لا يعير لمنشأ السلطة أى اعتبار ، وإنما كان جل اهتمامه يتركز على الطريقة التى يتصرف بها الحكام في القوى العامة . وهذا يوضح إلى حد ما روح النظام الضريبى . فجميع الأموال أمانة بيد الأمة وممثليها وهم كنظار الأوقاف وأولياء الأيتام ملزمون بالتصرف فيها لخير الجماعة والإسلام (199) . وسوف نتعرض على التوالى لمبادىء توزيع الصدقة والغنيمة والفىء . وفى حديثنا عن الفىء سوف نثير قضية نظام الضرائب الزائدة على

التحديد الشرعي ومدى شرعيته .

١ – توزيع الصدقة

حدد القرآن الفئات التى تستفيد (أ) من الصدقة وقسمهم إلى ثمانية أقسام أطلق عليهم الفقه « أهل الزكاة » . وحرم القرآن على غير هذه الفئات أخذ شيء منها . وهذا هو مذهب ابن تيمية إذ قال : « روى عن النبى أن رجلا سأله عن الصدقة فقال: إن الله لم يرض فى الصدقة بقسم نبي ولا غيره ، ولكن جزأها ثمانية أجزاء ، فان كنت فى تلك الأجزاء أعطيتك» (٢٠٠). نستعرض إذن هذه الفئات الثمانية مع تحديد التفاصيل التى تبرز أصالة مذهب ابن تيمية.

فالفئتان الأوليان هما (الفقراء) و (المساكين) . يقول موفق الدين إنه يقصد بالفقراء (الذين يملكون مالا غنى عنه للحياة) ويقصد بالمساكين (من

(أ) ربما يقصد لاوست قول الله تعالى :–

(إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم) ٦٠ التوبة

والفقراء هم الذين لا يملكون شيئاً والمساكين هم المحتاجون المتعففون عن المسألة ، والعاملين عليها هم الذين يجمعونها ويوزعونها على مستحقيها ، والمؤلفة قلوبهم أصناف متعددة على خلاف بين الفقهاء ، وهل هم باقون إلى اليوم أم لا . والغارمون صنفان : صنف استدانوا فى مصالح أنفسهم فيدفع اليهم مع الفقر دون الغنى ، وصنف استدانوا فى مصالح المسلمين فيدفع اليهم مع الفقر والغنى . وفى سبيل الله وهم الغزاة والمرابطون لحماية الثغور ، وابن السبيل المسافر من بلد إلى بلد غنياً كان أو فقيراً وأصيب فى طريقه ولم يكن معه شيء

ابن حزم : المحلى ٥ : ٢١١–٢١٣ تصحيح حسن زيدان طلبه ط مكتبة الجمهورية العربية ١٣٩٠ هـ = ١٩٧٠ م .

يتوفر لديهم بعض أسباب الحياة بشكل غير كاف) [٢٠١] ويجمع ابن تيميــة بين الطائفتين في تعريف واحد فيقول (فالفقراء والمساكين يجمعهم معنى الحاجة إلى الكفاية) . ولكنه فى كتاب « الفتاوى » يعارض مع بعض معاصريه فى اعتبار لفظ « فقراء » ينصرف فقط على الذين يهبون حياتهم للفقر وينعزلون فى صومعة يتفرغون فيها لحياة التأمل . وهو لا يستبعدهم ولكنه يضم إليهم كل المعوزين « سواء كان لبسه لبس الفقير الاصطلاحى أو لباس الجنـــد المقاتلة أو لبس الشهود أو لبس التجار والصناع أو الفلاحين » [٢٠٢] .

وتحرم الصدقة على الأغنياء الذين يتسم مذهب ابن تيمية تجـاههم ببعض العداء (أ) بقدر ما يتعاطف مع العامة . ومن واجب الأمة ألا تترك أحـــد أفرادها يعيش فى الحاجة أو الفاقة . فحق الحياة مقرر فى أول مبـدأ ينص على توزيع أهم الضرائب الشرعية .

والطائفة الثالثة تشمل الذين يعملون فى جباية الصدقة وإدارتها . ويعدهم طائفة (المؤلفة قلوبهم) وهم كما يقول كتاب العمدة (السادة) الذين يتمتعون بالطاعة فى قبائلهم ، وينتظر من الإنفاق عليهم تلافى ما قد ينجم عنهم من شر ،

(أ) لانوافق لاووست على هذا الرأى ، ودليلنا أن ابن تيمية يحرم الظلم أيا كان مصدره وعلى أية فئة كانت . فكان يدافع عمن أخذت أموالهم للضرورة ، وعلى سبيل المثال ، فإنه عند حاجة الامام إلى أن يستسلف من الناس أموالا فعليه أن يردها إليهم . ويتساءل شيخ الاسلام هنا ، فيقول (فهل يقول عاقل إن تلك الأموال تذهب من ضمان من أخذت منه ، ولايرجع إلى بيت المال بشىء ، لأن المقبوض كان عين أموالهم لا أموال بيت المال ؟).

ص ٣٠ رسالة المظالم المشتركة فى كتاب مجموع رسائل تصحيح محمد بدر الدين أبو فراس الحلبى ط ١٣٢٣ الخانجي .

أو تقوية الإسلام باعتناقهم إياه ، أو لصرفهم عن أذى المسلمين ، أو للحصول على مساندتهم لجباية الصدقة ممن يرفضون دفعها » . هل يوجد بعد وفاة الرسول رجال يحتاج الأمر إلى تأليف قلوبهم ؟ المسألة محل خلاف بين المذاهب . فعندما تعرض ابن تيمية فى كتاب السياسة الشرعية لتعريف هذه الفئة من المستفيدين من الصدقة أرجأ الحديث عنها لحين دراسة تقسيم الفىء . ولكنه يقرر شرعية أن تخصم من الصدقة الإعانات الخاصة التى تنفق على المؤلفة قلوبهم ، كما أن نزعته الواقعية تسلم عن طيب خاطر باستخدام أموال الدعاية لكسب مسلمين جدد أو لضمان حلفاء أقوياء للاسلام .

والغرض من الفئة الخامسة هو تمكين المكاتبين من التحرر من الرق ، والأسرى من استعادة حريتهم ، والعبيد من العتق (٢٠٣) . والطائفة السادسة تضم المدينين الذين « لايجدون وفاءها » . والواقع أن من أغراض الصدقة إعانة المدينين على الوفاء بديونهم حتى ولو كانت كثيرة بشرط ألا تكون هذه الديون ناشئة « عن معصية الله » . وحتى فى هذه الحالة يجوز إعانتهم إذا تابوا . والقسم السابع مخصص « فى سبيل الله » . ويقدم كتاب « السياسة الشرعية » تعريفا لهذا اللفظ أوسع من تعريف العمدة . فبينما يحصر موفق الدين هذه الطائفة فى المحاربين فى الجهاد « الذين ليس لهم ديوان » أى إيرادات منتظمة مخصصة لهم ، قصد ابن تيمية كل الغزاة الذين لا يعطونه من مال الله ما يكفيهم لغزوهم ، ويضم إلى هذه الفئة الحج . وأخيرا « ابن السبيل » وهم المسافرون كما يقول ابن تيمية الذين يجتازون بلدا إلى بلد آخر ، بينما يقول كتاب العمدة إنهم هم وحدهم الذين لاتتوافر لديهم إمكانيات العودة إلى وطنهم (٢٠٤) » .

٢ — توزيع الغنيمة

وفيما عدا الأسرى الذين يتحـــدد مصيرهم بقرار من الإمام ، تشمل الغنيمة (٢٠٥) قسمين : الأرض والأموال المنقولة . ويتجه مذهب ابن تيمية إلى منح رئيس الدولة أكبر قدر من حرية التصرف فيهـا . فهو يفوضه فى توزيـع الأراضى المغلوبة على الفاتحين ، أو فى تحويلها إلى أموال حكومية ، أو إذا رأى فى ذلك مصلحة ، أن يمنح (أمانه) إلى الشعوب المغلوبة (٢٠٦) . فقد قسم النبى (ص) أرض خيبر على المقاتلين بعد أن تركها أصحابهـا . كما أنه أعطى أمانه لأهل مكة التى استولى عليها بالقتال . وينقل الأثر أن أبا بكر أيضا قسم الأراضي المغلوبة على المسلمين الذين اشتركوا فى الحرب ، وأن عمر كان أول من سن مبـدأ تجميد الأرض لصالح الأمة . وهنا أيضاً يجد ابن تيمية المخرج من خلافات المذاهب وذلك فى اعتبار أوفق الحلول وفى المصلحة . ومعلوم أن الشافعى يلزم الإمام بالقيام بتوزيع الأموال المنقولة ، بينما مالك يحرم التقسيم ويدعو إلى تجميدها . أما أبو حنيفة فإنه يترك للامام حرية اختيار أحـد الحلين السالفين ، وكـذلك موفق الدين يتخذ موقفـا مشابها فيقول (يجوز للامام أن يقسم الأراضى المغلوبة أو أن يجمدها لصالح المسلمين . وفى مقدوره أيضا أن يفرض عليها (خراجا) مستمرا يدفعه من هي فى حوزتهم كل عام على شكل إيجار . والأراضي المجمدة على هـذا النحو لا يجوز التصرف فيها أو بيعها (٢٠٧)) .

وتقضى السنة بعد ذلك بجمع الغنيمة المنقولة وأخذ خمسها لتوزيعه طبقـا للأحكام الشرعية (٢٠٨) . ويؤخذ من هذا الخمس جزء يخصص لله ولرسوله

أى للانفاق العام ، وجزء آخر ينفق على أقارب الرسول بنى هاشم وبنى عبد المطلب ، والأجزاء الثلاثة الباقية تنفق على اليتامى والمساكين وابن السبيل. وكان ابن تيمية وهو موقف مالك يمنح الإمام حرية التصرف فى الخمس بما يحقق مصالح الأمة ، وهو فى ذلك لا يخالف التعاليم الشرعية السابقة .

أما توزيع الأربعة الأخماس الباقية فإنه يثير بعض القضايا الفقهية ويضع لها ابن تيمية حلا يتفق مع روح مذهبه . وفى أثر لعمر وجد ابن تيمية تحديدا للمستفيدين من الغنيمة بما يتفق مع عنايته الدائمة فى اعتبار النية أهم من العمل ، والغاية فى الوصية أو العقد أهم من الاشتراطات أو من بداية التنفيذ . قال عمر « الغنيمة لمن شهد الوقعة وهم الذين شهدوا القتال : قاتلوا أو لم يقاتلوا » . ويجب أن يكون التقسيم بالعدل فلا يحابى أحد لنسبه ولا لرياسته . وكان سعد بن أبى وقاص قد رأى لنفسه فضلا على غيره من المسلمين إذ رأى أنهم أقل منه ، فقال له النبى (ص) « هل تنصرون وترزقون إلا بضعفائكم ؟ » . وبمقتضى هذه الاتجاهات الديمقراطية وهذا المعنى السامى فى التضامن الاجتماعى ، كان ابن تيمية — حتى فى تفاصيل مذهبه الضريبى — يذكر رئيس الدولة بعجزه التام عن العمل من غير مشاركة أضعف الناس ، وكان يعنى بالمطالبة بما يستحقه هؤلاء الضعفاء من حقوق بما يتناسب مع دورهم فى الجماعة وفى الدولة .

وكان يمنح الامام قدراً من الحرية أكبر مما منحته المذاهب الأخرى ، فى أن يخصص أنصبة إضافية (تنفيل) (٢١٠) لبعض المقاتلين بما يحقق الصالح العام ، إذا كان هناك ما يدعو إلى تشجيع أو مكافأة مقاتل أو سرية عن خدمة خاصة أو عملية عسكرية دقيقة ، وعدم المساواة فى هذه الحالة لا يكون

تحكمياً ، وإنما يكون استجابة لمصلحة عليا للأمة والإسلام . هكذا كان مسلك النبى (ص) فى مناسبات عديدة وهو أيضاً مذهب فقهاء الشام وأبى حنيفة وأحمد . وبينما كان الفقهاء يرون أن هذه الأنصبة الإضافية تؤخذ من الخمس أو تنحصر فى خمس الخمس أجاز مذهب ابن تيمية استناداً إلى المنطق أنها تؤخذ من الأربعة الأخماس الباقية بعد خصم الخمس .

وأخيراً من الجائز شرعاً عدم توزيع الغنيمة عند الضرورة . ويكون النهب (أ) ـ المحرم من حيث المبدأ ـ مباحاً فى هذه الحالة بمقتضى الضرورة . وتشبه هذه العملية من الناحية القانونية عملية بيع مقابل ثمن محدد (جعالة) أبرمت ضمنياً بين الإمام والرعية . وهذا الإجراء مشروع عند ابن تيمية باعتبار أنه متفق مع تعاليم ابن حنبل ، على الرغم من أنه بصفة عامة محرم فى المذهب الشافعى . وهذا الإجراء مدعم بالوقائع التاريخية فقد كتب فى فتواه عن « الحلال »(ومازالت الغنائم تقسم على هذا النحو فى هذا العصر . وهكذا كان شأن الغنيمة المأخوذة من الأتراك السلجوقيين والغنيمة التى استولى عليها المسلمون من النصارى على حدود الشام ومصر [٢١١]) . ويصبح كل فرد مالكاً شرعياً لما استولى عليه من الأموال ، ويحل محل الإمام فى خصم الخمس لكى ينفقه فى الوجوه الشرعية وبذلك يتم إضفاء الصفة الشرعية على النهب . وجريا على عادته فإن ابن تيمية يقدم مذهبه كمذهب وسط ومعقول. فقد مثل الاتجاه الشافعى المتطرف فى تشدده أبو محمد الجوينى والنووى

(أ) هذه الغنائم المستولى عليها فى الحروب خاضعة للقواعد والقوانين المتفق عليها بين الدول أثناء الحرب وأصبحت فى حكم العرف الدولى ولم تكن الجيوش الاسلامية بدعاً فى ذلك .

اللذان قررا عدم شرعية هذا الأسلوب فى التوزيع ، وحـــرموا فى فتاوى مشهورة لهما الحصول على أى مال من هـذه الغنائم . وللرد عليها استخلص شافعى آخر هو أبو محمد بن سباع أنه ليس للامام أن يقوم بالتوزيع الشرعى للغنيمة ، ولا أن يأخذ منها الخمس ، وإنما له كل الحرية فى أن يفضل الراجل على الفارس ، وأن يحرم بعض المقاتلين من أى حق فى الغنيمة ، وأن يميز عليهم من يشاء بتحكمه (٢١٢) .

٣ — توزيع الفىء

والقسم الثالث من أموال الدولة يتكون من الفىء . وأصله ماورد بسورة الحشر (٢١٣) التى نزلت فى غزوة بنى النضير بعد معركة بدر . فبعد أن استولى النبى (ص) على حقـول بنى النضير بعـد فـرارهم — رفض أن يعطيها لجموع المقاتلين كغنيمة حرب . وأراد أن يحتجز جزءا منها للمهاجرين . وأوضح أن هذه الأموال لم تكتسب بالقتال وإنما نتيجة انسحاب الأعداء . إن تعريف الفىء وتبريره متطـابقان تماما عند ابن تيمية وعند غيره من الفقهاء : « الفىء هو ما أخذ من الكفار بغير قتال » (٢١٤). ولكي ندرك التبرير الشرعى للفىء ، ينبغى أن نتذكر الغاية من الخلق . فقد خلق الله الناس ليعبدوه . وعندما فرض عليهم هذه الغاية منحهم الوسيلة لتحقيقها . وهذه الوسيلة تكمن فى الثروات التى منحهم إياها . فالأموال ليست لها قيمة إلا كوسيلة ولا تكتسب الملكية شرعيتها إلا من طريقة استخدامها . وهذه النظرية قد تسمح بالمبالغة فى إباحة المصادرة الجماعية للأمـوال بأمر الإمام . غير أن احترام الشريعة الإسلامية للملكية الخاصـة حتى ملكية غير

المسلمين ينظم ذلك . إن الكفار لا يستخدمون ثرواتهم استخداماً شرعياً ، فهم لا يسخرونها فى عبـادة الله كما أراد . ولهـذا ، فالكافرون به أباح الله أنفسهم التى لم يعبدوه بها وأموالهم التى لم يستعينوا بها على عبادته ، لعبـاده المؤمنين الذين يعبـدونه ، وأفاء إليهم ما يستحقونه . كما يعاد على الرجـل ما غصب من ميراثه ، وإن لم يكن قبضه قبل ذلك »[٢١٥]. والفىء ملك خاص للامة ينبغى على الإمام الذى يتسلمه كأمانة أن يوزعه بما يحقق صالح الإسلام والمسلمين .

ومع ذلك فان هذه النظرية لم تنفـذ بدقة ، ولم يلبث الفىء أن وجـد له مصادر مالية أخرى . فقد أوضح لنا ابن تيمية بنفسه الخطوط العامة لهـذا التطور الذى يختلف تماما عن تطور الصدقة ، فبينما كانت الصدقة لا تفرض فى البداية إلا على المسلمين ، اتجهت إلى أن تتحول إلى ضريبة تفـرض على أهل الأديان الأخرى ، وصار الفىء يتغـذى تدريجياً بأموال محصـلة من المسلمين أنفسهم . فدخلت فيه الجزية الواجبة على اليهود والنصـارى ، والتعويضات بالصلح ، والهبات الممنوحة عن طيب خاطر إلى أحد حكام المسلمين .وذلك مثل الجزية التى تدفعها بلاد إسلامية أو غيرها ، والعشور الواجبـة على تجار البلاد التى فى حالة حرب ، وضريبة نصف العشر التى تؤخـذ من تجار أهـل الذمة إذا اتجروا فى غير بلادهم وانطبق عليها العرف الذى سنه عمر بن الخطاب وما يؤخذ من أموال من ينقض العهد من أهل الذمة[٢١٦].

وهناك عاملان اشتركا فى إلحاق بعض الأموال الإسلاميـة بالفىء . فالضريبة العقارية (الخراج) تطورت . فبعـد أن كانت تفـرض فى بداية الأمر على أهل الذمة ، امتـــدت حتى شملت المسـلمين . وتفشت عادة ضم

الأموال التى هي ملك للمسلمين ولا يعرف أصحابها إلى الفيء ، وذلك مثل التركات الشاغرة ، والأموال المغصوبة التي يتعذر ردها إلى أصحابها ، وبصفة عامة جميع الودائع التى لا يعرف أهلها أو المستفيدون منها . يقول ابن تيمية « يجتمع مع الفيء جميع الأموال السلطانية التى لبيت مال المسلمين »[٢١٧] .

ولقد أدى هذا بابن تيمية إلى أن يتساءل عن شرعية هذه الضرائب الجديدة . إذ أن مذهبه الضريبي يتمتع بقدر كبير من المرونة فلا يتقيد بالضرائب المعينة بالاسم فى الكتاب والسنة ، باعتبار أنهما لم يوضحا غير المبادىء العامة لنظام الدولة الضريبى. هذا فضلا عن أن النظام الضريبى ظل غير واضح المعالم ، مما تعذر معه دائما تطويره وتغييره . إذ يجوز للامام باسم الجهاد أن يطالب كل فرد بأن يهب جزءاً من ماله أو كل ماله للاسلام . وبذلك يكون قد فرض ضرائب إضافية . ولكن ابن تيمية يداخله الشك من هذا التمويه باسم الجهاد وأحيانا أخرى باسم المصلحة فقد فرضت باسمها على المسلمين ضرائب باهظة وتسربت إلى الإسلام بدع كثيرة بسبب[٢١٨] ذلك ومع ذلك فان الأسباب التى يعول عليها لتقرير عدم شرعية الضريبة تتصف بالغموض والإبهام ، كما اتصفت بذلك الحدود بين الطاعة والتمرد . فلا يصح أن يرفض الممول دفع أية ضريبة إلا إذا خالفت مبدأ مقرراً فى الشريعة مخالفة صريحة . وحتى فى هذه الحالة نجد أن الاستحالة العملية لمعرفة كيفية استخدام الضرائب تؤدى إلى تشجيع الولاء الضريبى أكثر من تشجيع الولاء السياسى . إن الرؤية ليست واضحة فى نظام السلطة المتمتعة بالطاعة استناداً إلى التضامن الجماعى لكي يتبين للجماهير الوقت الذى تجد فيه ما يبرر رفضها دفع الضريبة . إن أسباب ولاء الجماهير السياسى هي بعينها أسباب ولائها الضريبى . فالأمة

الحكومة عن طريق التعاون تتبنى النظام الضريبي الذى تريده . وعلى كل فرد أن يجعل من نفسه لدى الإمام اللسان المعبر عن حاجة الجماعة ، وأن يبلغ عن الإسراف الذى يقع من جانب مندوبى الضرائب أو الجباة . إن الأمة مسئولة عن الظلم الواقع عليها أكثر مما هي ضحية له .

ولهذا قام ابن تيمية بتصنيف الموارد الرئيسية التى تغذى الفيء وذلك من حيث شرعيتها . وقسم هذه الموارد إلى ثلاثة أقسام . تأتى فى المقام الأول الضرائب الواجبة بالقرآن والسنة والإجماع (٢١٩) ومن بين الضرائب التى يحرمها القرآن والسنة والإجماع « المكوس » وهو رسم يفرضه السلطان على التجار والمستهلكين (٢٢٠) . وهناك أيضا مجموعة من الضرائب يحتج ابن تيمية عليها بصفة دائمة وبشدة منقطعة النظير : كالجباية التى تؤخذ على جريمة وقعت حتى يسقط عن المذنب توقيع عقوبة الحد . ويقول « كالجبايات التى تؤخذ من أهل القرية لبيت المال لأجل قتيل قتل بينهم وإن كان له وارث ـ وهذا يتضمن نوعين من الظلم إذ يتضرر الأبرياء ، ويحرم الورثة من مال هو من حقهم » ويعيب ابن تيمية أيضا على النظام الضريبي فى دولة المماليك الخلط بين بابين متميزين فى الفقه تحت ضغط الحاجة الدائمة إلى المال ، وبتحويل الحدود إلى نظام ضريبي بغير وعى . فيقول إن الدولة تبيح بيع الخمر وقيام بيوت الدعارة من أجل هدف واحد هو زيادة إيراداتها . وتوافق الدولة على أن تتحول الحدود بحسب هوى الحاكم إلى عقوبات مالية (تأديبات) (٢٢١) . وإذا كان ابن تيمية يثور بمثل هذه القوة وفى نفس الوقت ـ بهذا الحذر ـ ضد هذا الخلط التحكمى بين الضرائب والعقوبات ، فان ذلك راجع الى أنه رأى فى هذا التهاون فى أمر الشريعة ، وهذا التراخى فى واجبات الدولة الشرعية نتيجتين على جانب من الخطورة . إحداهما تفاقم أزمة

الدولة وانهيار مهابة السلطة بصرف الولاية عن وظيفتها الحقيقية وهى «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » ، وثانيتهما التشجيع الدائم للفوضى وللرذيلة باطمئنان المذنب من إمكان الإفلات من العقوبة بتمكينه مقابل مبلغ من المال — من الهروب من تطبيق العقوبات البدنية المرهوبة .

وأخيراً الضرائب التى ليست مقررة صراحة ولا محرمة على وجه التحديد ، وإنما تستند إلى الاجتهاد وتتمتع بتقدير متباين . وذلك مثل الأموال التى عليها حقوق معنوية . أما العادات التى تقضى بضم أموال التركات الشاغرة إلى بيت المال فهى ليست محرمة تحريماً قاطعاً ، وإنما هى إحدى العادات السلطانية التى يستحيل أن نجد لها سابقة فى السنة ولا أى تبرير يستند إلى المصلحة (٢٢٢) . فيقول ابن تيمية « لأن النبى (ص) ما كان يموت على عهده ميت إلا وله وارث معين لظهور الأنساب فى أصحابه . وكان هو وخلفاؤه يتوسعون فى دفع ميراث الميت إلى من بينه وبينه نسب ولم يكن يأخذ من المسلمين إلا الصدقات ، وكان يأمرهم أن يجاهدوا فى سبيل الله بأموالهم وأنفسهم » ولقد أورد ابن تيمية ثلاثة أمثلة تقرر حرمة الميراث وتناقض مصادرة الأموال المألوفة فى زمنه « مات مرة رجل من قبيلة فدفع ميراثه إلى أكبر تلك القبيلة أى أقربهم نسباً إلى جدهم ، وقد قال بذلك طائفة العلماء كأحمد فى قول منصوص وغيره . ومات رجل لم يخلف إلا عتيقاً له فدفع ميراثه الى عتيقه ، وقال بذلك طائفة من أصحاب أحمد وغيرهم . ودفع ميراث رجل الى رجل من أهل قريته » . وأول واجبات الدولة هو احترام الملكية الفردية وضمان الإنفاق للصالح العام بعدالة كاملة .

هل يجوز للإمام أن يتصرف فى الفىء فى مصالح الدولة بما يتراءى له ؟ .

اتفق العلماء على معارضة ذلك . فيرى كثير من الشافعية أنه ينبغى أن يخصص خمس الفىء وأن يخصص للمستفيدين منه . ثم تنفق الأربعة الأخماس على التوالى على المقاتلين وعلى صيانة المساجد والطرق ثم على المصالح العامة . ويترك ابن تيمية للإمام حق استخدام أموال الفىء بحرية كاملة بشرط واحد هو أن يكون هذا الإنفاق لمصالح الأمة العليا .

ويرتبط ترتيب الإنفاق وأهميته بالنفع الذى يتحقق . فينفق الإمام من الفىء على العطاءات اللازمة الأهم فالأهم من مصالح المسلمين . ويأتى المقاتلة فى المقدمة نظراً لأهمية الجهاد فى مذهب ابن تيمية وباعتبارهم « أهل النصر والجهاد وهم أحق الناس بالفىء ، فإنه لا يحصل إلا بهم ، حتى اختلف الفقهاء فى مال الفىء هل هو المختص بهم ؟ » .

ومن بين المستفيدين من الفىء بعد ذلك ذوو الولايات كالولاة والقضاة والعلماء والسعاة على المال جمعاً و حفظاً وقسمة ونحو ذلك حتى أئمة الصلاة والمؤذنين . ونفس المبدأ يسرى على تمويل الأعمال ذات النفع العام مثل « سداد الثغور بالكراع (المؤن) والسلاح وعمارة ما يحتاج الى عمارته من طرقات الناس كالجسور والقناطر وطرقات المياه كالأنهار » .

ويتحمل بيت المال أيضاً ما ينفق على الفرق التى ترسل لقتال المحاربة، لأن قمع المحاربين شكل من أشكال الجهاد « فإن كان لهم إقطاع أو عطاء يكفيهم وإلا أعطاهم تمام كفاية غزوهم من مال المصالح ومن الصدقات » .

فهل للفقراء وذوى الحاجات حق الأولوية فى أموال الفىء بالإضافة الى

مالهم فى الصدقات ؟ (٢٢٣) يرى (أ) ابن تيمية أن لهم هذا الحق بينما يخالفه كثير من الفقهاء اذ يعتبرون الفيء ميراثاً جماعياً من حق الأمة يشترك فيه هؤلاء كما يشترك فيه غيرهم من المسلمين . ولقد وجد ابن تيمية فى السنة وفى الأثر الدليل الذى يؤيد رأيه . فقد كان النبى يقدم ذوى الحاجات (كما قدمهم فى مال بنى النضير) وقال عمر بن الخطاب « ليس أحد أحق بهذا المال من أحد ، إنما هو الرجل وسابقته ، والرجل وبلاؤه ، والرجل وحاجته » . ولقد استفاد ابن تيمية فى مذهبه بما منحتهم قرارات عمر بن الخطاب . واستند الى هذا الأثر وقسم المستحقين للفيء الى أربعة أقسام : الأول السابقون الذين بسابقتهم تحقق هذا المال ، الثانى من يؤدى نشاطهم الى تحقيق المنافع للمسلمين مثل العلماء وولاة الأمور الذين يجلبون لهم منافع الدنيا والدين ، والثالث من يبلى بلاء حسناً فى دفع الضرر عنهم كالمجاهدين فى سبيل الله والعيون الذين يقومون بالاستكشاف ، والمستشارون الذين يقدمون النصح الفنى ، والرابع ذوو الحاجات والفقراء .

ويكون العطاء بحسب الخدمات المقدمة ، أو بقدر حاجة الأمة الى علم أحد أفرادها أو نشاطه . وليس هناك بعد ذلك أى مبدأ آخر يبيح أى عطاء إضافى . وعلى كل حال لا يحق للامام أن يحابى أحداً لرابطة قرابة أو لاستلطاف شخصى أو أن يكافىء أحداً نظير أدائه عملا غير مشروع « كعطية

(أ) قارن كتاب الخراج ليحيى بن آدم القرشى إذ نقل عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قوله (ما من مسلم إلا وله فى هذا الفيء حق ، إلا ما ملكت أيمانكم) ص ٢٠ المطبعة السلفية ١٣٨٤ هـ .

المخنثين من الصبيان المردان ـ الأحرار والمماليك ـ ونحوهم ، والبغايا والمغنيين ونحو ذلك ، أو إعطاء العرافين من الكهان والمنجمين ونحوهم ، (٢٢٤).

ولكن مسألة معرفة ما إذا كان للامام أن يستخدم جزءاً من الصدقة والفيء لتأليف من يحتاج الى تأليف قلبه ، قد اتصفت بالتعقيد ودار الخلاف حولها . يرى ابن تيمية أن هذه السياسة جائزة بل واجبة . فقد أوجب القرآن أن يخصص ثمن الصدقة « لتأليف القلوب » . وأوضحت السنة هذا المبدأ وحددته . فقد كان النبي يعطى من الفيء ومن إيرادات الدولة الأخرى المبالغ اللازمة لتأليف قلوب المطاعين فى عشائرهم . (٢٢٥)

وقد يكون « المؤلفة قلوبهم » كفاراً يرجى من عطيتهم منفعة للاسلام ، أو مسلمين مطاعين فى قومهم . وفى مقابل هذا العطاء يأمل الإمام أن يحقق بعض المزايا للأمة « كإسلامه أو إسلام نظيره أو جباية المال ممن لا يعطيه أو كف ضرره عن المسلمين إذا لم ينكف إلا بذلك » . والتسليم بمثل هذه الأساليب من شأنه أن يضايق هذا المذهب الذى عنى بمطاردة النفاق الاجتماعى بشدة . ولا سيما أن هذه الهبات تمنح للأقوياء دون الضعفاء ، (أ) وتشبه التوزيع الاستبدادى لإيرادات الدولة فى ظل حكم الملوك الفاسد . ولكن اعتبار الغاية يخرج ابن تيمية من هذا المأزق فيقول « فالأعمال بالنيات ، فاذا

(أ) لاشبه هناك بين هذا وذاك ، وليس هناك مأزق كما توهم لاوست ، فالنص صريح فى اعطاء المؤلفة قلوبهم لأهداف خاصة محددة .

يقول ابن تيمية (والمؤلفة قلوبهم نوعان : كافر ومسلم ، فالكافر ، إما أن يرجى بعطيته منفعة كاسلامه ، أو دفع مضرته إذا لم يندفع إلا بذلك . والمسلم المطاع يرجى بعطيته المنفعة أيضاً ، =

كان القصد بذلك مصلحة الدين وأهله ، كان من جنس عطاء النبى (ص) وخلفائه . وإن كان المقصود العلو فى الأرض والفساد كان من جنس عطاء فرعون ، وإنما ينكره ذو الدين الفاسد ، كذى الخويصره الذى أنكره على النبى (ص) » (٢٢٦) ولكن مزاولة السلطة وضرورة نشر الإسلام تبرران مقدماً كل أساليب العمل ، وتنكران الورع الفاسد .

ولا يعترض على هذا الاستخدام الواقعى والشرعى للفىء إلا ذوو الورع الفاسد ، وما أكثرهم فى عصر ابن تيمية ، فقد دفعهم ورعهم الفاسد إلى التنكر لكل فاعلية عملية فى التشريع السياسى الإسلامى ، وما هذا الورع إلا صورة من « الجبن والبخل » . ولهذا وجه ابن تيمية نقده الشديد فى كتاب السياسة الشرعية ضد هذه الفئة من المؤمنين الفاسدين قائلا : « وفريق عندهم خوف من الله تعالى ودين يمنعهم عما يعتقدونه قبيحاً من ظلم الخلق وفعل الحرام . فهذا حسن واجب . ولكن قد يعتقدون مع ذلك أن السياسة لا تتم إلا بما يفعله أولئك من الحرام ، فيمتنعون عنها مطلقاً ، وربما كان فى نفوسهم جبن أو بخل أو ضيق ينضم إلى ما معهم من الدين،فيقعون أحياناً فى ترك واجب يكون تركه أضر عليهم من بعض المحرمات ، ويقعدون فى النهى عن واجب يكون النهى عنه من الصد عن سبيل الله . وقد يكونون متأولين ، وربما

= كحسن إسلامه ، أو إسلام نظيره ، أو جباية المال ممن لايعطيه ، إلا لخوف أو لنكاية فى العدد ، أو كف ضرره عن المسلمين إذا لم ينكف إلا بذلك) .

السياسة الشرعية ص ٦٩ .

وسيأتى وصف ابن تيمية لبعض معاصريه ممن أساء التصرف فى الأموال فأعطوا المحاسيب والمقربين فوصفهم بقوله (فصاروا نهابين وهابين) !!.

اعتقدوا أن إنكار ذلك واجب ولا يتم إلا بالقتال فيقاتلون المسلمين ، كما فعلت الخوارج . فهؤلاء لا تصلح بهم الدنيا ولا الدين الكامل . ولكن قد يصلح بهم كثير من أنواع الدين وبعض أمور الدنيا ، وقد يعفى عنهم فيما اجتهدوا فيه فأخطأوا ويغفر لهم قصورهم ، وقد يكونون من « الأخسرين أعمالا الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً » (٢٢٧)

وليس معنى ذلك أنه يتعين أن ننساق وراء طالبي شهوات السلطة المادية الذين يتركون للسلطان العنان فى التصرف فى موارد الفىء كما يحلو له . فيستطرد ابن تيمية قائلا : « هناك فريق غلب عليهم حب العلو فى الأرض والفساد ، فلم ينظروا فى عاقبة المعاد ، ورأوا أن السلطان لا يقوم إلا بعطاء . وقد لا يأتى العطاء إلا باستخراج أموال من غير حلها، فصاروا نهابين وهابين . وهؤلاء يقولون لا يمكن أن يتولى على الناس إلا من يأكل ويطعم ، فانه إذا تولى العفيف الذى لا يأكل ولا يطعم سخط عليه الرؤساء وعزلوه إن لم يضروه فى نفسه وماله . هؤلاء نظروا إلى عاجل دنياهم وأهملوا الآجل من دنياهم وآخرتهم . فعاقبتهم عاقبة سيئة فى الدنيا والآخرة ، إن لم يحصل لهم ما يصلح عاقبتهم فى توبة ونحوها » (٢٢٨)

وكما هو الحال دائما ، فخير الأمور الوسط ، وهو حال أهل دين محمد (ص) وخلفائه وهم القادة على عامة الناس وخاصتهم إلى يوم القيامة . وهم ـ كما يقول ابن تيمية ـ الذين إذا تولوا أى ولاية اجتماعية لا ينفقون أموال الدولة الا فيما يحقق صلاح الأحوال وإقامة الدين والدنيا « عفته فى نفسه فلا يأخذ ما لا يستحقه ، فيجمعون بين التقوى والإحسان ، والقوة مع العدل . ولا تتم

السياسة الدينية إلا بهذا ، ولا يصلح الدين والدنيا إلا بهذه الطريقة ، وهذا هو الذى يطعم الناس ما يحتاجون الى طعامه ،ولا يأكل هو الا الحلال الطيب . ثم هذا يكفيه من الإنفاق أقل ما يحتاج اليه الأولون . فان العفــة مع القــدرة تقوى حرمة الدين » .

وهذه الفئة الثالثة من الرجال ليست فى حقيقة الأمر كبيرة العدد . ولقد أشاد بها ابن تيمية بعد أن وجه نقــده اللاذع الى الفئتين الســابقتين فاختتم حديثه بقوله : «إن الصالحين أرباب السياسة الكاملة هم الذين قاموا بالواجبات وتركوا المحرمات ، وهم الذين يعطون ما يصلح الدين بعطائه ، ولا يأخذون الا ما أبيح لهم ، ويغضبون لربهم اذا انتهكت محارمه ،ويعفون عن حظوظهم وهذه أخلاق رسول الله (ص) فى بذله ودفعه ، وهي أكمل الأمــور ، وكل ما كان اليها أقرب كان أفضل .فليجتهد المسلم فى التقرب اليها بجهد ، ويستغفر الله بعد ذلك من قصوره أو تقصيره ، بعد أن يعرف كمال ما بعث الله تعالى به محمداً (ص) من الدين . فهذا فى قول الله سبحانه وتعالى « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها » [٢٢٩] .

الفصل الرابع

الحقوق الفردية

لقد تناولنا فى دراستنا السابقة بحوثاً حول مفهوم « الله ثم النبى ثم السلف ثم الأمة ثم الدولة فى شكلها وفى غاياتها » . ويبقى علينا الآن أن نحدد مكان الفرد فى هذا المجتمع الذى عرفناه . وقد يبدو من هذا المذهب الذى يعنى عناية فائقة بتأكيد رفعة الله والنبي والجماعة ، وبما يتضمنه من قانون عام يخدم الدولة (أ) المركزية ، أنه ينبغى أن يسحق الفرد تحت عبء ثقيل من النواهي والأحكام الشرعية . غير أن الأمر ليس كذلك على الاطلاق . فقد تميز مذهب ابن تيمية الاجتماعى بخصائص وميول فردية فى نزعتها .

(أ) إن هذا التعبير أبعد مايكون عن هدف ابن تيمية بل هدف الاسلام ، فان الغرض النهائى هو إقامة دين الله ، ولهذا يصف ابن تيمية الولاية بأنها من أعظم واجبات الدين ، بل لاقيام للدين إلا بها ، فان بنى آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض ، ولا بد لهم عند الاجتماع من الحاجة إلى رأس .

وإستناداً إلى أحاديث صحيحة كثيرة ، يذكر أن الواجب اتخاذ الإمارة ديناوقربة يتقرب بها إلى الله ، فان التقرب اليه فيهابطاعته وطاعةرسوله صلى الله عليه وسلم من أفضل القربات ، وبالفكر يفسد فيها حال أكثر الناس لابتغاء الرياسة أو المال بها . وحرص المرء على المال والرياسة يفسد دينه وغاية مريد الرياسة أن يكون كفرعون ، وجامع المال أن يكون كقارون ! ! (السياسة الشرعية ص ١٨٦).

ونتساءل : أين هذا الرأى مما عبر به المؤلف بقولة (وبما يتضمنه من قانون عام يخدم الدولة) ؟؟

ولما كان دور الفرد هو عبادة الله فقد تكافأت واجباته مع حقوقه . وكان ابن تيمية يهدف الى إتاحة الفرصة للفرد لكي يضطلع بواجبه على أكمل وجه عندما جعله يشارك بنشاط كبير فى حياة الجماعة والدولة . ولهذا حرص كل الحرص - أكثر من أى فقيه آخر - على أن يوضح مفهوم التضامن الإسلامي ، وعلى أن يهون من حق الالتجاء الى الثورة (أ) . فاذا كان ابن تيمية قد طالب الفرد بالكثير فما ذلك إلا لكي يمنحه الكثير أيضاً . ولقد استهدفت سياسته الشرعية فى النهاية تألق شخصية الفرد وازدهارها فى ظل الشريعة التى لا تقهر هذه الشخصية وإنما تنظمها وتوجهها . ولهذا تناول فى كتابه « السياسة الشرعية » دراسة حقوق الله وحقوق الجماعة فى عمومها ثم عرج فى آخر الكتاب على الحقوق الفردية متناولا على التوالى الضمانات التي تقدمها الشريعة للفرد والأسرة، ولأموال كل فرد فى الجماعة .[٢٣٠]

١ - الفرد

لكل إنسان أن يتمتع بحقه في الحياة . ولذلك كان تحريم قتل النفس من المحرمات القاطعة فى القرآن والسنة والفقه[٢٣١]. ويرفض الفقهاء أن تكون عقوبة القتل هي إتلاف مال الجاني أو أدوات الجناية . فلم يخلق الله الكون لكى يتركه للدمار . فحين منح الله الحياة للناس خلق

(أ) لفظ (الثورة) غير وارد بكتب فقهاء المسلمين ، ولكن استخدموا لفظ (الخروج) على الامام .

لنفسه (أ) عباداً يعبدونه ، وعندما أنعم عليهم بالمال وفر لهم الوسائل المادية التى تعينهم على عبادته . والقتل مثل إتلاف الأشياء التى لا حياة فيها نظمتها الأحكام الشرعية فى شكلها وفى أسبابها . فلا يحق لأحد أن يقتل حيوانا ً — ومن باب أولى — إنسانا ما لم تكن المصلحة الشرعية الظاهرة للعيان تبيح له ذلك بناء على أمر صريح من الله تعالى . وعلى ذلك فمن حق الإمام وولاته أن يقتلوا ـ بموجب عقوبات الحدود أو التعازير ـ عددا معينا من أفراد الأمة لكي يسود احترام (ب) أوامر الله ويتحقق النظام فى المجتمع . وتتميز

(أ) شذ لاووست فى هذا الرأى فان الله تعالى غنى عن العالمين. روى الثعلبى فى (تفسيره) بإسناده عن جعفر بن محمد الصادق رضى الله عنه : أنه سئل عن قوله تعالى (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا) المؤمنون — ١١٦ لم خلق الله الخلق ؟ فقال : لأن الله كان محسنا بما لم يزل فيما لم يزل ، فأراد الله أن يفيض إحسانه إلى خلقه ، وكان غنيا عنهم ، لم يخلقهم لجر منفعة ولا لدفع مضرة ، ولكن خلقهم وأحسن إليهم ، وأرسل اليهم الرسل حتى يفصلوا بين الحق والباطل، فمن أحسن كافأه بالجنة ، ومن عصى كافأه بالنار .

أبن تيمية = شرح حديث النزول

منشورات المكتب الأسلامى ١٣٨٩ ﻫ — ١٩٦٩ م

(ب) الكلام هنا بعيد كل البعد عما تحدث فيه أبن تيمية، ولعل المؤلف فهم خطأ النصوص الواردة بكتاب (السياسة الشرعية) وهى المتعلقة بإقامة الحدود ، وهى كما يذكر شيخ الاسلام من العبادات، كالجهاد فى سبيل الله ، فينبغى أن يعرف أن إقامة الحد رحمة من الله بعباده، فيكون، الوالى شديداً فى إقامة الحد ، لا تأخذه رأفة فى دين الله فيعطله ، ويكون قصده رحمة الخلق بكف الناس عن المنكرات ، لاشفاء غيظه ، وإرادة العلو على الخلق، بمنزلة الوالد إذا أدب ولده ، فإنه لو كف عن تأديب ولده ، كما تشير به الأم رقة ورأفة لفسد الولد .. وبمنزلة الطبيب الذى يسقى المريض الدواء الكريه ، وبمنزلة قطع العضو المتآكل والحجم ، وقطع العروق بالفصاد ، ونحو ذلك ، بل بمنزلة مشرب الإنسان الدواء الكريه ، وما يدخله على نفسه من المشقة ، لينال به الراحة

(السياسة الشرعية ص ١١٦)

الشريعة دائما بهذه الخاصية ألا وهي تنظيم وتهذيب الطبيعة الإنسانية . فحالة الحرب - وهى بغيضة فى حد ذاتها - تصبح مطلوبة إذا كانت تستهدف تحقيق غاية إلهية مثل إعلاء كلمة الله . إذن أى شكل من أشكال القتل بعد ذلك محرم تحريما قاطعا . وتقودنا دراسة الحقوق الفردية إلى نوع جديد من القتل ، وهو القتل الذى يقع على فرد معين ويكون الباعث على قتله باعثا خاصا شخصيا . في هذه الحال يتعين على الدولة أن تتدخل لا بموجب « حقوق وحدود الله » ، وإنما بقصد العمل على صيانة « حقوق الناس » والسهر على إقامة عقوبة « القصاص » .

وينقسم هذا النوع من القتل إلى ثلاثة أقسام ترتكز على الباعث . القسم الأول هو القتل « العمد » (٢٣٢) الذى يكون المعيار فيه مطلقا . « وهو أن يقصد من يعلمه معصوم الدم بما يقتل غالبا » . وتتطابق وسائل القتل العمد مطابقة تامة فى « العمد » وفى مذهب ابن تيمية « بما يقتل غالبا ، سواء كان يقتل بحده كالسيف ونحوه ، أو بثقله كالسنداد وكوذين القصار أو بغير ذلك ، كالتحريق والتغريق ، والإلقاء من مكان شاهق ، والخنق وامساك الخصيتين حتى تخرج الروح ، وغم الوجه حتى الموت ، وسقى السموم » . وقد تكون الوسائل المستخدمة فى القتل وسائل معنوية . مثل شهادة الزور التى تفضى إلى الموت ، فهى تدخل فى قسم القتل العمد مع سبق الإصرار . وكذلك حكم الإدانة إذا صدر من الإمام بما يخالف البواعث الشرعية المقررة .

والقسم الثانى من القتل هو القتل الخطأ شبه العمد . ويكون أساس هذه الجريمة قصد العدوان الذى لا يفضي الضرب فيه أو الجرح فى العادة إلى الموت ويفترض فى هذه الحالة تعمد العدوان دون القتل .

وأخيراً القسم الثالث وهو القتل غير المقصود أو الخطأ . كمن يرمى حجرا أو يرمى صيدا فيخطئه ويصيب آدميا فيقتله دون علم منه أو قصد (٢٣٣) .

وللنتائج القانونية المترتبة على هذا التقسيم أهمية خاصة . ففى حالة القتـل من القسم الأول يتوقف مصير القاتل على مايقرره ورثة المقتول ، ولهم أن يختاروا أحد أمور ثلاثة : إما القصاص من القاتل وإما قبول الفدية وإما العفو بلا قيد أو شرط . وعلى أى حال ، العفو أفضـل . وفى جرائم القسم الثانى لورثة المقتول أن يختاروا أحـد أمرين فقط : قبول الدية أو العفو . ولكن الدية عند اختيارها هى دية من نوع خاص . إذ حددها النبى (ص) فى حديث . « ألا إن فى قتـل الخطأ شبه العمد ما كان فى السوط والعصا مائة من الإبل ، منها أربعون خلفة فى بطونها أولادها » . يبقى القسم الثالث والأخير حيث لا مجال فيه للقصاص فيطلب من الجانى دفع الدية (٢٣٤) .

ويحتل القصاص منزلة خاصة فى التشريع الجنائى الإسلامى . وعنى ابن تيمية عناية فائقة بتحديد معناه ونطاقه . فقد تقرر القصاص فى الشريعة بالقرآن والسنة وهو رحمة من الله . والغاية منـه هى إيجاد تعادل كامل بين الضرر الواقع وبين العقوبة المقررة ، لأنه مبـدأ المساواة فى معاملات سواء فى الأشخاص أو فى الأموال (معادلة) ، هو المبـدأ المثالى (أ) الذى يجب أن

(أ) وهو يتحقق بتطبيق سنن العدل الذى هو القصاص فى القتلى ، فكتب الله علينا القصاص ، وهو المساواة والمعادلة فى القتل ، وأخبر أن فيه حياة ، فإنه يحقن دم غير القاتل من أولياء الرجلين ..

(السياسة الشرعية ص ١٦٨)

يسود لتنظيم العلاقات الاجتماعية (٢٣٥) . ويؤدى إلى الحد من الجريمة ، لأن القاتل إذا علم أنه سيقتل سوف يتردد فى إرتكاب جريمته . كما يضع حداً لثأر الجاهليـة الذى لاينتهى . كتب ابن تيمية (٢٣٦) يقول : « إن أولياء المقتول تغلى قلوبهم بالغيظ حتى يؤثروا أن يقتلوا القاتل وأولياءه ، وربما لم يرضوا بقتل القاتل ، بل يقتلون كثيراً من أصحاب القاتل كسيد قبيـلة ومقدم الطائفة ، فيكون القاتل قد اعتدى فى الإبتداء ، وتعدى هؤلاء فى الإستيفاء . كما كان يفعله أهل الجاهلية الخارجين عن الشريعة فى هـــذه الأوقات من الأعراب والحاضرة وغـيرهم . وقد يستعظمون قتل القاتل لكونه عظيماً أشرف من المقتول ، فيفضي ذلك إن أن أولياء المقتول يقتلون من قدروا عليه من أولياء القاتل ، وربما حالف هؤلاء قوماً واستعانوا بهم ، وهؤلاء قومـــاً ، فيفضى إلى الفتن والعداوات العظيمة . وسبب ذلك خروجهم عن سنن العدل الذى هو القصاص فى القتلى » .

وبعد تعريف وظيفة القصاص على النحو السابق ، تنظم هذه الوظيفة شروط تطبيقه. فالقصاص فردى بمعنى أنه يطبق على القاتل وشركائه الذين شاركوا بأى صورة من الصور فى إعداد الجريمة أو إتمامها أو إخفائهـا . فالمسئولية الجماعية مقررة عند موفق الدين بن قدامة الذى قرر مبدأ قتـــل الجماعة القاتلة فى قتيل واحد . وفى حالة دفع الدية يتحملها جميع الشركاء فى الجريمة . ولما كان مذهب ابن تيمية قد أولى عناية كبيرة مفهوم التعاون ، فقد أدى به ذلك إلى تأكيد المسئولية الجماعية ، وإلى توحيد العقوبة التى توقـع على الشركاء فى الجريمة الواحدة . ويمـكننا أن نلاحظ ذلك بمقارنة موقف كل من موفق الدين بن قدامة (٢٣٧) وموقف ابن تيمية .

وهناك شكلان للمشاركة فى الجريمة تناولهما كتاب « العمدة » بالدراسة : مشاركة «الأمير» الذى يصدر الأمر إلى القاتل ، ومشاركة «الممسك» الذى يقدم «القوة المادية» للقاتل (المباشر) ويعاونه فى السيطرة على الضحية . أما الشخص الذى يأمر غيره بإرتكاب جريمة معينة ، فإنه لايخضع هو ذاته إلا لعقوبة تعزير قاسية تصبح عند الضرورة عقوبات بدنية أو مالية ، ولكنه لايخضع للقصاص بأى حال إذ كان « المباشر » الذى قام بتنفيذ أمره — بالغاً وعاقلا ويعلم بتحريم القتل ، عندئذ يوقع القصاص على هذا الأخير وحده . وبالعكس يوقع القصاص على مصدر أمر القتل إذا كان المباشر غير متمتع بأهلية التمييز ، أو كان مميزا ولا يعلم بتحريم القتل . ولا يوقع القصاص على من أمسك بالقتيل وإنما يحبس حتى الموت . ولكن نطاق المسئولية الجماعية فى مذهب ابن تيمية يتسع فى مفهومه أكثر من ذلك بكثير . فيتعين أن يوقع القصاص على جميع من اشتركوا فى الجريمة بأى شكل من الأشكال سواء كان هو « المباشر » أو « الممسك » أو « الأمير » أو « المعاون » . وهنا يتجلى تعاطف ابن تيمية مع الإمام مالك فى اتباعه لمبادئه (٢٣٨) .

ويفترض القصاص مساواة جميع المسلمين فى دمائهم (٢٣٩) . وهذا التكافؤ مقرر عند جمهور العلماء فى حالة قتل مسلم حر لمسلم حر . أين يجد ابن تيمية دعامة هذا المبدأ الشرعية ؟ إنه لايلتمسها فى القرآن وإنما فى السنة ، فى حديث رواه أحمد وأبو داود حيث يقول النبى (ص) « المؤمنون تتكافأ دماؤهم ، وهم يد على من سواهم ، ويسعى بذمتهم

أدناهم . ألا لايقتل مسلم بكافر ، ولا ذو عهـــد فى عهده » جاء (أ)قرار النبى (ص) بتساوى وتعادل دماء المسلمين ليضع حـداً لعادات الجاهليـة واليهود فى تفضيل بنى قريظة على بنى النضير . كيف ينبغى أن نفهم هـذه المساواه فى الدين ؟ إنهـا تستبعد أية تفرقة على أساس الجنس : فلا فضل لعربى على عجمى ، ولا على أساس النسب : فلا فضل لقرشى ولاهاشمى على غيره من المسلمين . وليس للمكانة السياسية أيضا وزن فى القضية : إذ يوقع القصاص على السلطان أو الأمير إذا ماقتـل أحدهما أحقر إنسان فى رعيته لباعث شخصى . ولكن العلماء اختلفوا فيما إذا كان المسلم الحر يخضع للقصاص إذا قتل مسلمـا غير حر . ولانجد فى «كتاب السياسة الشرعية» جوابا شافيا يوضح لنا الحل الذى ارتضاه ابن تيمية . إلا أن إحـدى فتاواه توضح لنا أن مذهبه يولى عنايته إلى كـفالة الضمان لحقوق الضعفاء ، وتأكيد احترام أشخاصهم ، وأنه يقبل توقيـع القصاص على الحر الذى يقتل عبدا [٢٤٠] . غير أن مذهبه لايقر بمبدأ المساواة بين المسلم وغير المسلم من الأقليات الدينية الموجودة فى الجماعة المسلمة أو الوافـد من بلد أجنبى كتاجر أو كممثل رسمى لدولته . وبينما يميل مذهبه الى إبطال الفروق الطبقية

(أ) الوارد بكتاب (السياسة الشرعية) النص الآتى :—

(فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم .. أن المسلمين تتكافأ دماؤهم أى تتساوى وتتعادل ، فلا يفضل عربى على عجمى ولا قرشى أوهاشمى على غيره من المسلمين ، ولا حر أصلى على مولى عتيق ، ولا عالم أو أمير على أمى أو مأمور .. وهذا متفق عليه بين المسلمين ، بخلاف ما كان عليه أهل الجاهلية وحكام اليهود) الخ ..

ص ١٦٩ ط دار الشعب

فى المجتمع فإنه يعمل على إبراز الامتيازات الدينية (أ) .

والشرط الثالث المطلوب لإمكان تطبيق عقوبة القصاص ، هو أن يكون فى الإمكان إحداث نفس الجرح بالجانى كما أحدثه بالمجنى عليه . فمن يقتل غيره بحرقه أو بخنقه يمكن أن يقتل بنفس الطريقة بشرط ألا تكون الجريمة التى ارتكبت محرمة فى حد ذاتها ، كمن يكره غيره على شرب الخمر حتى يموت أو يستخدم معه القوة . فهذا الأسلوب من العقاب يبدو فى نظر ابن تيمية أقرب إلى الكتاب والسنة والعدل من القتل بالسيف (٢٤١) .

(أ) إن عرض المؤلف للمسألة من هذه الزاوية يتضمن إنكارا للحقائق وإخفاء لها ، فقد روى عن عبد الله بن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم قال :

ومن قتل معاهداً لم يرح رائحة الجنة ، وإن ريحها يوجد من مسيرة أربعين عاما .

رواه أحمد والبخارى وغيرهما

وروى عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال :

«ألا من قتل نفساً معاهدة ، لها ذمة الله وذمة رسوله ، فقد أخفر ذمة الله ، ولا يرح رائحة الجنة وإن ريحها ليوجد من مسيرة أربعين خريفا » .

رواه أبن ماجه والترمذى وصححه .

والمعاهد هو الرجل من أهل دار الحرب ، يدخل دار الأسلام بأمان ، فيحرم على المسلمين قتله حتى يرجع إلى مأمنه — ويدل على ذلك قوله تعالى (وإن أحد من المشركين ستجارك فأجره حتى حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه) ويعلق الشيخ شلتوت على ذلك بقوله «وهذا أقصىما يمكن أن يتوخى فى سبيل المحافظة على العهد والأمان ، وإذا كان هذا شأن الحربى يدخل بلادالأسلام بأمان؛ فما بالك بالذمى الذى يواطن المسلمين ، ويصير له ما للمسلمين وعليه ما عليهم»

الأسلام عقيدة وشريعة ص ٣٣٨

الشيخ شلتوت : ط دار القلم ١٩٦٦ م

ولما كان دور القصاص هو إقامة العدل وإعادة السلام والوحدة في الجماعة فانه يتعين محاولة إقرار الصلح بين الأطراف . فقد أمر القرآن بالإصلاح بين طائفتي المسلمين المختصمتين ، ويضيف ابن تيمية : « وأكثر سبب الأهواء الواقعة بين الناس في البوادي والحواضر ، إنما هو البغي وترك العدل »(٢٤٢) ويجب على الإمام أن يطلب العفو من أولياء المقتول ، فإنه أفضل لهم كما قال تعالى : « والجروح قصاص ، فمن تصدق به فهو كفارة له » ويروى أبو داود وغيره قول أنس : «ما دفع الى رسول الله (ص) أمر فيه القصاص إلا أمر فيه بالعفو » رواه أبو داود وغيره . وروى مسلم في صحيحه عن أبي هريرة قال : « ما نقصت صدقة من مال . وما زاد الله عبداً بعفو إلا عزاً . وما تواضع أحد لله إلا رفعه » (٢٤٣) .

والقصاص هو إحدى الخصائص التي يتميز بها مذهب (أ) ابن تيمية . وهو في معناه الواسع يعني « المعادلة » أي المعيار الحقيقي الذي ينبغي أن ينظم العلاقات بين الناس ، وأن يضمن التعويض العادل لكل من أضير في شخصه أو عرضه أو ماله (٢٤٤) . ففي قصاص الجروح والضرب يقول ابن تيمية في كتاب « السياسة الشرعية » : « والقصاص في الجراح أيضاً ثابت بالكتاب والسنة والإجماع بشرط المساواة . فاذا قطع يده اليمنى من مفصل فله أن يقطع يده كذلك . وإذا قلع سنه فله أن يقلع سنه ، واذا شجه في رأسه أو

(أ) سبق للمؤلف وصفه للقصاص بأنه يحتل منزلة خاصة في التشريع الجنائي الأسلامي ،وهذا صحيح بالنظر إلى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المتضمنة للقصاص.

ولا نجد سبباً يدعوه للقول بأنه من خصائص مذهب أبن تيمية ! !

وجهه فأوضح العظم فله أن يشجه كذلك . واذا لم تكن المساواة — مثل أن يكسر له عظما باطنا أو يشجه دون الموضحة . فلا يشرع القصاص ، بل تجب الدية المحدودة أو الأرش (أ) . وأما القصاص فى الضرب بيده أو بعصاه أو سوطه — مثل أن يلطمه أو يلكمه أو يضربه بعصا ونحـو ذلك — فقـد قالت طائفة من العلماء إنه لا قصاص فيه بل فيه تعزير ، لأنه لا تمكن المساواة فيه . والمأثور عن الخلفاء الراشدين وغيرهم من الصحابة والتابعين أن القصاص مشروع فى ذلك . وهو نص أحمد وغيره من الفقهاء ، وبذلك جاءت سنة رسول الله (ص) وهو الصواب » .

والقصاص أيضا مقرر فى الأعراض . فمن لعن غيره أو دعا عليـه يوقع عليه القصاص . وكذلك إذا شتمه شتيمة لا كذب فيها ، والعفو على كل حال أفضل (٢٤٥) . والشتيمة التى لا كذب فيها مثل الإخبار عنه بما فيه من القبائح أو تسميته بالكلب أو الحمار ونحو ذلك . والقصاص يكون بصفة عامة واجباً فى كل مرة يحدث فيها مساس بشرف إنسان بما يعد إخـلالا بحقوق النـاس ويقع الضرر عليهم . ولا يكون القصـاص ممكناً إذا كانت الشتيمة محـرمة بموجب حق من حقوق الله كما هو الحال اذا افترى أحـد على غيره ووصـفه بغير حق بالكفر أو الفسق . عندئذ لا يستطيع أن يرد المسبة . وإذا لعن أباه او قبيلته او اهل بلده ونحو ذلك لم يحل له ان يتعدى على اولئك فانهم لم يظلموه فقد قال تعالى « يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ، ولا يجرمنكم شنآن قوم على الا تعدلوا ، اعدلوا هو اقرب للتقـوى » . فأمر الله

(أ) أرش الجراحة أى ديتها

المسلمين ألا يحملهم بغضهم للكفار على ألا يعدلوا وقال : « اعدلوا هو أقرب للتقوى » (٢٤٦)

٢ – تشريع الزواج

الزواج فى نظر ابن تيمية كما هو عند جمهور الفقهاء (من سنة الأنبياء التى يعتبر العمل بها أفضل للتقرب إلى الله من تركها) (٢٤٧) ولكن ابن تيمية يذهب أبعد من سابقه الحنبلى ، ويرى ان الزواج (النكاح) ليس عملا تعاقدياً لا غنى عنه لسنة الحياة فحسب ، وإنما ايضاً هو عمل من اعمال التقوى ووسيلة للتقرب إلى الله ، ويشبهه بالعتق وبالصدقة (ا) (٢٤٨). وبالرغم من تمييز ابن تيمية بين (العبادات) وبين (العادات) فانه يعتبر كل شكل من أشكال النشاط الإنسانى مظهراً من مظاهر السلوك الذى يلتزم به الإنسان لعبادة الله العبادة الكاملة . ولهذا فانه يدافع فى كتاب (القياس) عن شرعية الزواج أمام المنكرين لتيمته الذين يعتبرونه إذلالا للمرأة ، وبأنه يستند فى شرعيته إلى حجة السلطة وبأنه مذل لكرامة الإنسان ومصادم للعقل . فما لا

(أ) لندع ابن تيمية يتكلم بلغته بدلا من إستنتاج المؤلف الذى لم يلتزم فيه بالدقة ، قال شيخ الأسلام :

والاعراض عن الأهل والأولاد ليس مما يحبه الله ورسوله ولا هو دين الأنبياء ، قال الله تعالى (ولقد أرسلنا رسلا من قبلك وجعلنا لهم أزواجا وذرية).

وفى تقديم الزواج على الحج يرى أن الانسان إذا احتاج إلى النكاح وخشى العنت بتركه قدمه على الحج الواجب ، وأن لم يخف قدم الحج ، وأن كانت العبادات فرض كفاية كالعلم والجهاد قدمت على النكاح أن لم يخش العنت .

ص ١١٨ ، ١١٩ الأختيارات العلمية ط الكردى ١٣٢٩ ھ بمصر

يخالف كرامة الإنسان أن يستجيب الإنســان لقانون الطبيعـة والضرورة ، وأن تكون له بعض الحاجات الأولية التي تحتاج إلى إشباع برغم أن « القدرة على التحرر من رق الحاجة يدل على بلوغ درجة عاليـــة من الكمال » (٢٤٩) . وبناء على مبدأ مقرر في الشريعة ، فإن كل مايحتاج اليه الإنسان في حياته ليس محرماً عليه . فالمرأة في حاجة الى الزواج . ولقد أرادت الضرورة الطبيعيـة أن يكون الرجل وهو الأقوى - هـــو الذى يسهر على المرأة - لأنه ليس هناك أدنى شاهد عند ابن تيمية الذى التزم فى مذهبـــه الاجتماعى الدياسى بالتسلسل والترتيب - أن الرجل أعلى منزلة من المرأة . فالقرآن يؤكد ذلك . ولم يخطر بباله لحظة واحدة إمكان التفكير فى إقامة المســاواة بين الرجل والمرأة . فضلا عن أن الشريعة - كما يقول - تكلف الرجل بتكاليف أكثر من تكاليف المرأة ، وذلك استناداً الى القاعدة الشرعية التى تقضي بأن تكون الالتزامات متناسبة مع القدرة على النهوض بها . (٢٥٠)

والزواج ضرورى للانسان ولبقاء النوع البشرى ، وبالتالى لا غنى عنه لاستمرار عبادة الله . ولقد حظى الزواج بعناية الشريعـة فنظمته تنظيماً دقيقاً . ففى إطار قواعد الفقه المتعلقة بالنكاح ، عرض ابن تيمية القضايا تبعاً لنظرة الشريعة اليها ، وتناول المبادىء التى اختص بها تشريع الزواج ، وبنى منها مذهباً (أ) شخصياً له ملامحه الخاصة ، وكان سبباً من أسباب المحن التى تعرض لها فى أواخر أيام حياته . وسوف نستعرض هذه الخصوصيات عند

(أ) لم يكن مذهبا شخصيا بقدر ما إرتبط بإجتهاده، مع إستناده إلى فتاوى السلف التى لم يتنبه اليها فقهاء عصره بسبب تعصبهم لأئمة المذاهب الفقهية (أو المذهبية الضيقة فى عصورها المتأخرة) .

شرح مفهومه لعقد الزواج وللالتزامات المتبادلة التى يفرضها هذا العقد على الزوجين . ولا سيما فى نظريته عن الطلاق التى يصعب فهمها الفهم الصحيح بعيداً عن الاعتبارات السابقة .

والزواج عقد وبالتالى يخضع لنظرية العقود العامة مع احتفاظه بخصائص نوعية . فالنية لا غنى عنها لصحة عقد الزواج (٢٥١) . ويقصد بالنية الإرادة الصادقة فى عقد الزواج بكل ما يتضمنه من التزامات . فباسم النية ولا شيء غير النية وبعيداً عن الاعتبارات الثانوية التى تحرم الحيل والتى تتعلق بالنزعة النفعية فى الشرعية ، حرم ابن تيمية بشدة وحزم الإجراء الذى يقضى بعقد زواج مجاملة لزوجة مطلقة طلاقاً بائناً بهدف أن تحل هذه الزوجة من جديد (تحليل) لزوجها السابق . (٢٥٢)

ورضا الزوجين ضرورى أيضاً لعقد الزواج . ولقد نظم ابن تيميـــة حقوق « الجبر » الزوجية فى اتجاه يميل إلى مراعاة (أ) صالح المرأة بقدر

(أ) يكاد المؤلف يوقع فى روعنا أن أبن تيمية يغلب صالح المرأة بلا دليل ، والأمر غير هذا ، فإنه فى شرحه للحديث (لا تنكح البكر حتى تستأذن ، ولا الثيب حتى تستأمر) قال = فذكر فى هذه لفظ الاذن وفى هذه لفظ الأمر ، وجعل إذن هذه الصمات ، كما أن إذن تلك ، النطق . ويمضى فيقرر أن الولى مأمور من جهة الثيب لأنها تأمر وليها بعد زوال حياء البكارة ، ومستأذن للبكر لأنها تستحى أن تتكلم فى أمرنكاحها فتأذن له لا تأمره إبتداء وأذنها صماتها . وأما تزويجها مع كراهتها للنكاح فهذا مخالف للأصول والمعقول ، والله لم يسوغ لوليها أن يكرهها على بيع أو إجارة الا بأذنها ، ولا على طعام أو شراب أو لباس لا تريده ، فكيف يكرهها على مباضعة ومعاشرة من تكره معاشرته ، والله قد جعل بين الزوجين مودة ورحمة ؟ فاذا كان لا يحصل ألا مع بغضها له ونفورها عنه ، فأى مودة ورحمة فى ذلك ؟!

أبن تيمية : المسائل المار دينية ص ١٠٨

ما تبيح الشريعة ذلك . فالوالد لا يستطيع أن يزوج ابنته بدون رضاها إلا إذا كانت قاصراً . فالسن إذن هو الذى يخول له هذا الحق وليست عذرتها ؛ لأن القصور الشرعى هو سبب «الحجر» طبقاً للمبادىء الشرعية المتفق عليها . ولما كان الوالد ليس من حقه أن يتصرف فى أموال ابنته الراشدة ، فأولى به ألا يكون من حقه أن يتصرف بمحض اختياره فى حقها فى التمتع (الابضاع) الذى تمالكه على جسدها . وكذلك فى الأحوال التى يكون الوالد فيها مفوضاً فى استخدام حقه فى «الجبر» ، يتعين عليه استخدام هذا الحق فى صالح ابنته . فإذا بلغت الفتاة سن الرشد فلا يجوز تزويجها بغير موافقتها الشخصية . والفرق الوحيد بين البكر و بين الثيب هو فى طريقة تعبيرها عن رضاها . فرضاالبكر ينطوى على الموافقة الضمنية (إذن) ، ورضا الثيب يكون بالرغبة الصريحة (أمر) . لقد كانت هذه النزعة المحافظة فى توسيع (أ) دائرة حقوق المرأة

(أ) كتب شيخ الأسلام فى هذا الموضوع تحت عنوان (فصل فى إجبار الأب أبنته على الزواج) ما يلى :—

وأما إجبار الأب لابنته البكر البالغ على النكاح ، ففيه قولان مشهوران هما روايتان عن أحمد :

أحدهما — أنه يجبر البكر البالغ ، كما هو مذهب مالك والشافعى ، وهو اختيار الخرقى والقاضى وأصحابه .

والثانى — لا يجبرها كمذهب أبى حنيفة وغيره ، وهو إختيار أبى بكر عبد العزيز بن جعفر ، وهذا القول هو الصواب .

وبعد عرضه للتنازع بين الفقهاء على مناط الأجبار هل هو البكارة أم الصغر ، يؤيد صحة الرأى القائل بأن مناط الاجبار هو الصغر وأن البكر البالغ لا يجبرها أحد على النكاح ، مستندا إلى الحديث الثابت فى الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال (لا تنكح البكر حتى تستأذن ولا الثيب حتى تستأمر) فقيل له : البكر تستحى ، فقال (أذنها صماتها) ، وفى لفظ فى الصحيح =

من أسباب تعاطف الحركة الإسلامية الحديثة المعاصرة مع مذهب ابن تيمية، وهي تتعارض مع تشدد مالك والشافعي وبعض الحنابلة مثل الخرقي وأبي يعلى واتباعه الذين يمنحون الأب قدراً أكبر من الحرية في حقه في تزويج ابنته البكر حتى ولو كانت رشيدة . (٢٥٣)

ويثير شكل عقد الزواج قضية ذات طابع عام ألا وهي قيمة الصياغة في تقرير صلاحية العقود . ولقد كان ابن تيمية في تأملاته الطويلة لطبيعة هذا العقد في الإسلام ، يعيد الى الأذهان النزعة الشكلية التي كانت في مدرسة بغداد وابن عبد الحميد وأبي يعلى وبعض كبار أتباعه مثل أبي الخطاب . فقد كان رأي هؤلاء الفقهاء أن عقد الزواج لا ينعقد إلا إذا استخدم في صياغته لفظ (إنكاح) ولفظ (تزويج) كما قال بذلك الشافعي . ولا يقبل هؤلاء العلماء استخدام عبارات تدخل فيها (الهبة) و (العطية) أو أي لفظ آخر يحمل معنى الملكية . وأخيراً فإن استخدام اللغة العربية لازم ولا تبيح

(والبكر يستأذنها أبوها) فهذا نهى النبى صلى الله عليه وسلم (لا تنكح حتى تستأذن) ، وهذا يتناول الأب وغيره ، وقد صرح بذلك فى الرواية الأخرى الصحيحة وأن الأب نفسه يستأذنها . وأيضا فان الأب ليس له أن يتصرف فى مالها ، فكيف يجوز أن يتصرف فى بضعها ، مع كراهتها ورشدها وبضعها أعظم من مالها ؟!!

من هذا يتضح إستناد ابن تيمية إلى أحاديث صحيحة ، مع تقليب الأمر على كافة وجوهه والترجيح بين الآراء ومناقشتها على طريقة الفقيه الأصولى ، ولا صلة بين موقفه وما سماه المؤلف (توسيع دائرة حقوق المرأة وتعاطف الحركة الأسلامية الحديثة المعاصرة) ، فلم تكن دائرة حقوق المرأة ضيقة فجاء أبن تيمية ليوسعها !!

ينظر المسائل الماردينية لأبن تيمية ص ١٠٥–١٠٦

الضرورة غير تنازلات ضئيلة . (٢٥٤) ولقد رفض ابن تيمية هذا المذهب لأنه وهو فى جهاده الدائم من أجل استخلاص فكرة المذهب الحنبلى (أ) الأصلية وجد أن هذا الرأى لا يتفق مع أى نص لابن حنبل بل إنه يتعارض مع مبادئه . ولقد تضافر عند ابن تيمية حرصه كعالم فى الأخلاق بأن تتوافر النية قبل كل شىء فى كل التصرفات لكي يحطم نزعة الفقه الشكلية وكذلك عنايته كفقيه واقعى يريد من القانون أن يكون أقل تشدداً حتى يكون أكثر دواماً واستمراراً .

وبنفس الروح تعرض لقضية أخرى ترتبط بالقضية السابقة : هي قضية « الشروط » أى « الشروط الإلزامية » الملحقة بعقود الزواج ، والتى لم يقتصر استخدامها على هذه الحالة بالذات ، وإنما شاع استخدامها فى كل مرة كان يتطلب الأمر فيها إبرام أى عقد من العقود (٢٥٥) . ومن حيث المبدأ فإن الشروط الإلزامية على اختلافها تعتبر مقبولة ما لم تسمى الغاية المقصودة من العقد أو طبيعته . فمن حق المرأة أن تشترط على زوجها المقبل أن يقيم فى بلدها أوفى دارها ، وأن تحصل منه على تعهد بألا يتزوج عليها زوجة شرعية أخرى أو زوجة من الإماء . وفى المقابل ليس من حق الزوج أن يشترط فى العقد أنه سيطلق زوجته بعد فترة محددة ، حتى لا يكون فى ذلك عودة إلى زواج المتعة الشيعى المحرم . أما زمن اشتراط هذه الشروط فهو أمر ثانوى . إذ تستوى فى ذلك الشروط التى يتفق عليها قبل انعقاد العقد ،

(أ) لم يكن جهاده لإستخلاص فكرة المذهب الحنبلى بقدر ما كان رغبة فى الإسترشاد بالأصول الأسلامية فى منابعها الأولى .

والشروط التي ينص عليها وقت إبرام العقد. لقد انحاز ابن تيمية إلى هذا المذهب الذي كان يمثل رأي فقهاء الحديث وابن حنبل وأهل المدينة ، وكان يخالف الرأي السائد في مذهب أبي حنيفة والشافعي ، (٢٥٦) والذي كان يقضي ببطلان الشروط المتفق عليها في وقت سابق على إبرام العقد ، باعتبارها وعودا مستحيلة التنفيذ . إن عقد الزواج رهين باتفاق الطرفين عليه وذلك شأن أي عقد من العقود .

وليست الشكلية التي نسبغها على عقد الزواج هي التي تضفي عليه صفة الشرعية في نظر الشريعة . فإن ما تضمنته الشريعة من تشريع منظم للزواج ومن قواعد تغلب فيها الصفة الأخلاقية على الصفة القانونية ، تهدف إلى تحديد دور جوهري وواقعي للزواج . يقول ابن تيمية في لهجة جدلية صارخة : « إنما اختص المسلم بأن الله أمر في النكاح أن يميز عن السفاح (٢٥٧) كما قال (محصنين غير مسافحين ولا متخذي أخذان) . فأمر بالولي والشهود ونحو ذلك مبالغة في تميزه عن السفاح وصيانة النساء عن التشبه بالبغايا حتى شرع الصوت بالدف والوليمة الموجبة لشهرته » . أما عن الشروط الإسلامية التي اتصفت بها فكرة الزواج ، وصفات ودور الولي والشهود ، فإن مذهب ابن تيمية لم يأت بخصوصيات تستحق أن نوردها هنا . غير أن الدراسات التي خصصها لهذا الموضوع في كتاب « الفتاوى » ، تمتاز قبل كل شيء بكثرة وتنوع الوثائق والمراجع . ومع ذلك فهناك قيود اختص بها وأراد أن يفرضها على الأقليات في الأمة . وهو بلا شك يسلم طبقا لما نص عليه القرآن بأن للمسلم أن يتزوج من « الكتابيات (٢٥٨) » . ولكن هذا العرف كان في نظره مكروها ، وكان يحث المسلمين في أحيان كثيرة على الإعراض عن الزواج من اليهوديات والمسيحيات .

كما أن الشريعة تبني دوام الزواج على تنظيم عادل لحقوق الزوجين وتضعها أمام حلين إما « إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان » . وللمرأة حقوق على زوجها في بدنه وماله . فحقوقها على ماله في الصداق وهو أحد العناصر الأساسية في الزواج الإسلامي ، وكذلك النفقة . أما حقوقها على بدنه فهي « السكني » و « المتعة » التي وضعت الشريعة حداً أدنى لكل منها . ولكن الزوج ليس له على مال زوجته أي حق من الحقوق ، إذ ليس له حق إلا على بدنها . وينحصر ذلك في حقه شبه (أ) الاستبدادى في «الابضاع» بشرط ألا يترتب على مزاولته هذا الحق أي ضرر بدني للزوجة وألا يصرفها عن الوفاء بأي التزام واجب عليها (٢٥٩) .

وبعد أن أبرزنا المبادىء العامة السالفة على النحو السابق ، تتجلى عند

(أ) من أين إستقى لاووست هذا المعنى الذى جعله يستخدم وصفاً مبالغاً فيهوغير مطابق لرأى أبن تيمية : إذ قال تحت عنوان : حقوق الزوج والزوجة ما يلى :

فالواجب الحكم بين الزوجين بما أمر الله به ، من إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ، فيجب على كل من الزوجين أن يؤدى إلى الآخر حقوقه ، بطيب نفس وإنشراح صدر ، فإن للمرأة على الزوج حقا فى ماله ، وهو الصداق والنفقة بالمعروف ، وحقا فى بدنه وهو العشرة والمتعة ، بحيث لو آلى منها (الإيلاء من المرأة أن يقول لها : والله لا أقربك أربعة أشهر فصاعدا ، أولا أقربك على الأطلاق ، ولا يكون فيها دون أربعة أشهر) ، استحقت الفرقة بإجماع المسلمين . . . ثم قيل يجب عليه وطؤها كل أربعة أشهر مرة ، وقيل يجب وطؤها بالمعروف على قدر قوته وحاجتها ، كما تجب النفقة بالمعروف كذلك ، وهذا أشبه .

وللرجل عليها أن يستمتع بها متى شاء مالم يضر بها ، أو يشغلها عن واجب فيجب عليها أن تمكنه من ذلك ..

السياسة الشرعية ص ١٧٦ — ١٧٧

ابن تيمية فكرته الخاصة عن الطلاق . فهو يميل من جهة إلى زيادة الحالات التى يخول فيها للمرأة أن تطلب من السلطات القضائية فسخ الزواج [٢٦٠] ، إذا لم يوف الزوج بالحقوق الواجبة لها عليه فى بدنه وماله ، أو إذا لم يدفع الصداق أو النفقة الشرعية ، أو إذا رفض السكنى معها فى فترات دورية وعدم القيام بالحد الأدنى من واجباته الزوجية . وللقاضي أن يحكم بفسخ الزواج فى حالة اعتبار الزوج « مفقودا » [٢٦١] بعد أربع سنوات ، وإذا نطق الزوج بقسم «اللعان» أو بقسم «الإيلاء» أو «الظهار» [٢٦٢]. ومن حق الزوجة أيضا أن تطلب فسخ الزواج إذا لم يوف الزوج بالاشتراطات الإلزامية التى نص عليها عقد الزواج بشرط أن تكون هذه الاشتراطات مشروعة . فقد قال النبى (ص) : « إن أحق الشروط أن توفوا به مااستحللتم به الفروج » .

ولقد كان لمذهب ابن تيمية العناية الدائمة فى العمل على توثيق الروابط الزوجية بالحد من حق الزوج شبه المطلق فى تطليق زوجته وذلك استنادا إلى إجراءات الشريعة دون غيرها فى التقييد . ولهذا كان يذكر بأن الطلاق مع كونه مشروعاً إن لم يكن إثما ــ فهو على الأقل عمل مكروه . وإذا كان القرآن قد نص فى الواقع وبأسلوب شبه صريح على أن الطلاق لا يكون إلا على مراحل ولا يزيد على ثلاث مرات ، فلم يكن ذلك إلا لحرصه الشديد على أن يتيح للزوجين فرصة أوسع لاختبار مشاعرهما ، ولتهدئة لهفتهما على إنهاء الزواج . ولقد كانت الشروط الزمنية التى فرضها من الحكمة والدقة بحيث إنه إذا اتضح من الاختبار الأخير أن الإبقاء على الزواج أصبح لاجدوى منه ، عندئذ يتأكد أن الطلاق هو الحل الأخير . بهذه القيود كان مذهب ابن تيمية مطابقا للسنة التى حذرت الزوج من سوء استخدام حقه

الذى يكاد يكون غير مشروط فى تطليق زوجته ، فىحديث يقول « أبغض الحلال عند الله الطلاق » (٢٦٣) . ولقد كان الإسراف فى الطلاق ينطوى في نظر ابن تيمية على الخطر الذى يجعل الزواج السنى شبيها بزواج المتعة عند الشيعة . وهل معنى ذلك أنه يتعين إلغاء الطلاق ؟ لقد قيل هذا الرأى . إلا أنه مخالف للاسلام (الذى قصد أن يتميز عن النصرانية) (٢٦٤) والحل الوسط هو الأحكم . فلا يكون الطلاق مباحاً من الناحية الشرعية إلا عند « الحاجة » (٢٦٥) . وهو من حيث المبدأ مكروه على الأقل لأنه محرم (أ) فى رأى بعض الفقهاء .

ويطالب ابن تيمية كذلك بأن تتوافر الشروط الشرعية فى الزوجين لكي يصبح الطلاق صحيحا . وأن تفسر هذه الشروط تفسيرا دقيقا . فلا يقع الطلاق الذى ينطق به رجل مكلف مسلوب من إرادته الحرة أو لا يتمتع بكامل قواه العقلية لسبب دائم أو عارض . والطلاق الذى يقع من رجل فى حالة سكر برغم أنه مقرر فى المذهب الحنبلى فهو مرفوض فى كتاب الفتاوى . كما يجب أن يكون طلاق الزوجة وهي فى حالة طهر (٢٦٦) .

وتقع أكثر قيود الطلاق على إجراء الطلاق ذاته . فهى تتعلق أولا بعدد مرات الطلاق الجائزة . وقد تحددت بثلاث مرات للحر وبمرتين للعبد . ففى المرتين الأوليين ، أو فى المرة الأولى فى الحالة الثانية ـ للزوج حق الرجوع فى طلاقه ، وله أن يمارس حقه فى إرجاع زوجته خلال فترة العدة الشرعية . ولكن المرة الأخيرة وحدها هي التى لارجوع فيها . إذ تصبح

(أ) نعجب لتجرؤ المؤلف على الحق ، فن من الفقهاء حرم الطلاق ؟!!

الزوجة محرمة على زوجها ما لم تعقد زواجا جديداً مع غيره (٢٦٧) . ولقد حرم ابن تيمية النطق بالطلاق ثلاثاً في وقت واحد . برغم أن عمر كان قد أجاز ذلك ، غير أن أسباب هذا القرار غير واضحة من الناحية التاريخية ، حيث أن ابن تيمية يعزوها إما الى ندرة وقوع الطلاق على هذه الصورة ، وإما لأنه عقوبة (تعزير) توقع على المسرف بترك نتائج إسرافه السيئة تتطور وتلحق به . (٢٦٨)

ولقد انصب النقاش على شكل الطلاق نفسه وعلى علاقته بالقسم . ويرى ابن تيمية فى النهاية أن للطلاق شكلين : الطلاق المنجز والطلاق المشروط (المعلق) (٢٦٩) فالشكل الأول يتضمن صيغة يترتب عليها وقوع الطلاق فوراً بطريقة غير مشروطة ، ويتبعها التنفيذ . أما الشكل الثانى فيعلق نفاذ الطلاق على تحقق بعض الشروط الزمنية أو البدنية أو الأدبية التي - بمجرد حصولها - يقع الطلاق فى الحال . ولا يكون هذا الطلاق المعلق طلاقا صحيحاً إلا إذا كان الزوج يريد فى حقيقة الأمر وقوع الطلاق فور تحقق الشرط ، لا أن يقصد به مجرد المنع أو الحث . والطلاق المعلق فى هذه الحالة الأخيرة برغم أنه اتخذ شكل الطلاق ، فإنه فى حقيقته مجرد يمين ، وبالتالى يخضع لحكم اليمين . وعلى العكس قد يكون قسم الطلاق برغم شكله - طلاقاً حقيقياً - معلقاً فى واقع الأمر . فاعتبار القصد (المقصود) هو الذى يفرق من الناحية التشريعية بين الطلاق المعلق وبين اليمين . (٢٧٠)

يبقى علينا الآن أن نحدد الحكم الشرعي لليمين . فطبقا لرأى

ابن تيمية ، طرأ على التشريع الإسلامى بعض (أ) التطور فى هذه النقطة . إذ كان يتعين فى الأصل الوفاء بكل يمين . ثم سن القرآن نظام الكفارات أى التعويضات التى يستطيع بمقتضاها الإنسان أن يتحلل من يمين ليست له مصلحة فى الوفاء بها . غير أن ثمة حالة واحدة يلتزم فيها الإنسان بالوفاء بيمينه وذلك حين ينذر القيام بعمل من الطاعة الواجبة عليه تجاه الله (عبادة شرعية) ، بقصد التقرب إليه (نذر قربى). والنذر — كما يقول ابن القيم الجوزية — يتضمن وعداً صريحاً تجاه الله . فيلتزم المسلم الوفاء به لأنه إنما قصد بهذا النذر شكر الله على النعم التى أنعم بها عليه . والواقع فى هذه الحالة أن اليمين التى يطلق عليها نذر تدخل فى باب « المعارضات » أى عقود التبادل وليس فى باب « التبرعات » . واذا لم تتوافر الرغبة الحقيقية فى أداء عمل من أعمال التقوى تقربا الى الله ، كما اذا فرض المسلم على نفسه مثل هذا العمل بقصد الحث على فعل الخير أو الامتناع عن الشر ، فلا يكون ذلك إلا مجرد يمين (يمين محض) (٢٧١) . ويدخل كذلك ضمن هذه الفئة الأخيرة وهي النذر أو اليمين ، الطلاق المعلق على شرط الذى مهما تنوع شكله فانه لا يقصد وقوع الطلاق فى حد ذاته .

وتنطوى اليمين على الالتزام بعمل أو الامتناع عن عمل . وهنا يحدثاننون(ب)

(أ) نبهنا مراراً من قبل إلى خطأ استخدام لفظ التطور عند تناول التشريع الاسلامى.

(أ) تصور تطبيق قانون المنفعة إنحراف فى الفهم لمذهب المنفعة الأخلاق من وضع ملوفى الغرب ولا صلة له بشرع الله عز وجل ، وقد نسى المؤلف أن إختيار المسلم للأفضل ليس بالضرورة أكثر نفعا للحياة الدنيوية بل يضع نصب عينيه الجزاء الأخروى مهما كلفه من تضحيات.

المنفعة ما يدعمه . إذ يقول الرسول (ص) : « وإن حلفت على يمين فرأيت غيرها خيراً منها ، فأت الذى هو خير ، وكفر عن يمينك » . وحنث اليمين (إذا لم يكن مدبرا) يمكن أن يكون مباحاً أو مندوبا أو واجبا . كما أن الكفارة — بعكس ما يقال كثيرا — ليس الغرض منها محو الخطيئة الناشئة عن حنث اليمين ، وإنما هي الوسيلة الشرعية للتحلل من يمين ليس من المصلحة الوفاء بها ، وذلك مع تحقيق راحة البال . ولهذا أطلق عليها « تحلة » (٢٧٢) . ولا يجوز أن يكون لها محل إلا فيما يتعلق « بأشياء مشروعة ثم تصبح غير مشروعة لسبب عارض » (٢٧٣) .

أما المسلم الذى يحلف يميناً باسم غير الله مثلا أو لغير الله ، فليست عليه « كفارة » وإنما عليه « التوبة » إذا رأى ذلك . وعلى هذا النحو تتحدد الحالات التى تجب فيها الكفارة ، وهي عندما يكون اليمين قد وقع باسم الله أو كان من أجل الله ، وكان بالنسبة لمن حلفه عاملا للحض أو للمنع أو للتأكيد أو للنفى ... الخ (٢٧٤) . إذ يمكن التحلل من قسم الطلاق أو من اليمين بمجرد الكفارة . وبقدر ما اتسم المذهب الذى اتجه اليه ابن تيمية بالحكمة والمنطق بقدر ما كان سببا للمحن التى تعرض لها كما عرفنا ، إذ أثار معارضة قوية كان المتحدث المجند باسمها هو الشافعى تقى الدين السبكي (٢٧٥) . فقد عاب على ابن تيمية أن مذهبه يخالف « مرسوم » السلطان ، ورأى أئمة المذاهب الأربعة (٢٧٦) ، ويناقض القياس أيضا باعتبار أن اليمين تكون من الناحية اللغوية على شكل طلب مشروط ، وأخيرا فانه يتنافى مع

العرف الذى جعل القسم عديم الفائدة [٢٧٧] من الناحية العملية .

٣ ـ النظريات الاقتصادية

قد يعتقد أن نظريات ابن تيمية الاقتصادية بعيدة كل البعد عن مذهبه الاجتماعى السياسى . ولكن الأمر على خلاف ذلك . ففى كتاب «السياسة الشرعية» واستطراداً للأفكار التى أوحى بها اليه تشريع الزواج ، تعرض ابن تيمية لتعريف «العدل فى الأموال» ، وقدم بعض المبادىء العامة التى تنظم «المعاملات» وأفكاره موجزة للغاية. ولكن هذا الإيجاز ينبغى ألا ينسينا أهميـــة القضايا الاقتصادية فى مؤلفات ابن تيمية الى جانب القضايا الدينيـة . فإن صـدى الأزمات الخطيرة الناتجة عن سوء توزيع الثروات وعن تدخلات الدولة فى حياة البلاد الاقتصادية عن طريق الضرائب وتحديد الأسعار وعدم ثبـات المضاربات واضح وجلى فى مذهبه . والمؤلفات التى تعـرضت أكثر لمثل هذة القضايا هى «الحسبة» ، و «نظرية العقـود» و «نقـد الحيل القانونية» ، و «العقود المحرمة» و «رسالة فى الحـلال» و «الضرائب غير المشروعة المفروضة على الجماعات» [٢٧٨]. وذلك بخلاف التلميحات التى تجدها فى كتاب (الفتـاوى) وفى (المجموعات) وفي كتابه (القياس) ويجد مذهبه الاجتماعى السياسى امتداده المنطقى فى مذهبه الاجتماعى الاقتصادى . كما أن التداخل بين المجالين قريب جدا فى هذه النقطة إلى درجة أن أفكاره الاقتصـادية لا تتضح أبـعادها من غير معرفة سابقة لفكره الدينى (أ) وفكره الاجتماعى . وعلى ذلك

(أ) مازال المؤلف مصراً على نسبة إجتهادات أبن تيمية إلى (فكره) ويزيدالطين بلة، =

سوف نتساءل عن كيفية تصور ابن تيمية للملكية في إطار فكره الديني وفكره الاجتماعي . ثم نتعرض بعد ذلك للمعاملات التي تقع على الملكية من حيث الشكل (الصيغة) ثم من حيث الهدف (المقصود) . مما سيثير قضية الحلال والحرام . وسوف ننتقل في النهاية الى تطبيق المبادىء المقررة على هذا النحو وسوف نرى كيفية تصوره لوظيفة الدولة الاقتصادية.

١ — مفهوم الملكية

يرى ابن تيمية أن الملكية الخاصة ليست في حاجة الى دفاع عنها ضد المذاهب النافية لشرعيتها . فخيرات الأرض مخلوقة لصالح الجنس البشرى ،

= فصله بين الفكر الديني والفكر الإجتماعي ، وعذر المؤلف نشأته في بيئة جرت العادة فيها على إستخدام هذه التعبيرات ، لأن مفكريها وفلاسفتها يبدأون من مفاهيم نشأت في الغرب ونمت بفعل المؤثرات التاريخية والدينية والثقافية ، فكل فيلسوف أو مفكر له نظرياته وآراؤه ، وقد يبدأ من أساس ديني — طبقا لمفهوم الدين لدى الكنيسة — فيطلق على هذا الجانب من آرائه الفكر الديني ، وإذا كانت له نظرات في إصلاح المجتمع وتقويمه ، أطلق على هذا الفرع من فلسفته الفكر الإجتماعي وهكذا في شتى دروب الحياة الإنسانية .

أما الأسلام كدين إلهي يتصف بالشمول في تنظيمه لشئون الأنسان كلها ، فان قليلا من كتاب الغرب من يفهم هذه الحقيقة ، وحتى إن فهمها ، فن الصعب التخلص من قواعد وأصول نشأ عليها وتغذى بها طيلة حياته .

ونود القول مرة أخرى ، أن ابن تيمية في إجتهاداته كلها شأنه شأن علماء المسلمين — فأنه يلتزم بالشرع ، وتظهر الوحدة بينها ، فيما يتعلق بأصول فقهه ، وفيما يتعلق أيضا بالرباط الوثيق بين مسائل العبادات والمعاملات ، سواء للمسلم الفرد أو في جماعة ، وسواء كانت منظمة لأنشطته الإجتماعية أو الأقتصادية أو غيرها ، مع العلم بأن الألفاظ الأخيرة مستحدثة ولم يعرفها السلف ولم يلفظوا بها ، وأن كنا مضطرين لاستعمالها لتبسيط المفاهيم للقارىء المعاصر .

والله يتولى توزيع ملكيتها على مختلف الأفراد . ولا نجد عنده أية إشارة الى الحجج التى ساقها أرسطو ضد شيوعية أفلاطون . فلا نراه يتساءل عما إذا كانت الملكية تشحذ الهمم الى العمل ، أو أنها تحقق النظام الاجتماعى ، وعما إذا كان عدم تقسيم الأموال ونظام اشتراك الأموال يؤديان فى الواقع الى اغتصابها من جانب الأقوى . لا وجود لمثل هذه الأمور فى مذهب ابن تيمية الذى يعتبر الملكية الفردية حقيقة واقعة . وكان قد أقر بوجود تنوع سياسى فى الأمة بل وأبرز فى مذهبه عناية دائمة بصيانة وضمان الملكية الفردية (٢٧٦) وعلى ذلك يمكن للملكية الجماعية في الأمة أن تصبح ملكية فردية مثل حالة استصلاح أرض جدباء (إحياء الموات) بفضل العمل الفردى أو إذا اقتطع الحاكم لبعض المقاتلين قطعة أرض كنصيب لهم فى الغنيمة ، وفى المقابل فانه يقيد الى أقصى حد ممكن الحالات التى يمكن فيها أن تنتقل الملكية الخاصة الى مجال الدومين العام . وفى حالة الردة ذاتها لا يجوز مع إعدام المرتد مصادرة أمواله ، إذ أن هذه الأموال تؤول إلى ورثة المرتد الشرعيين . ومن النادر فى حالة استمرار عدم معرفة المالك على الرغم من وسائل الإشهار المتبعة (تعريف) أن يستولى بيت المال على مال فردى ، فضلا عن ضرورة إنفاقه للصالح العام . إن شرعية الملكية الفردية إذن مقررة تقريراً قاطعا ومصانة من أى « غصب » .

وإذا كانت الملكية لم تستحوذ على اهتمام ابن تيمية من حيث طريقة نشأتها ، فقد كان لها عنده المقام الأول من حيث هدفها ووظيفتها ، ومن حيث طبيعة الواجبات التي تنشأ عنها وتفرضها . لقد ظل مذهبه دائما ذا نزعة تنظيمية ووظيفية . وهو يرتكز على أصول الدين لتحديد غاية الملكية . فلقد عرفنا أن الله لم يخلق الناس إلا لعبادته . والناس هم صناع هذه العبادة المنظمة

والثروات وسيلة العبادة . فلا تنطوى الملكية على شيء من الأنانيـة ولا من الحق المطلق . وحق المالك ليس من شأنه أن يؤدى إلى تعطيل الغاية الإلهية من الأموال . فلم يخلق الله الناس إلا لكي يسخروا هذه الأموال في عبادته . ولم يمنحهم الثروات إلا لكي يجدوا فيها — مع أسباب معيشتهم — الوسـيلة لعبادته . وحقوق المالك ليست إلا واجبات . هل معنى ذلك أنه يمكننا اعتبار الملكية وظيفة اجتماعية ؟ الواقع أن هـذا هو التفسير المناسب الذى ينبغى الأخذ به برغم أن ابن تيمية لم يستخدم على الإطلاق اللفظ الذى يعبر عن هذا المفهوم ، باعتباره أبرز ما يتميز به مذهبه . وهناك اعتباران يدعمان هذا الاتجاه . فإذا قصر المالك فى واجبه فان الأمر لا يترك حسابه لضميره فحسب ، ولا يترك هذا التقصير ليكون حسابه بين الله وبينه فحسب ، وإنما يتعين على الدولة أن تتدخل وأن تعيد المالك إلى النظام . وعلى الدولة أن تحدد أسعار البضائع (تسـعير) تحديداً عادلا ، وأن تنسق بين مصالح المنتج والمستهلك المترابطة [٢٨٠]، إذ أن وظيفتها الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. هذا ولما كانت الملكية وظيفة اجتماعية فإن الأموال التى تستخـدم فى أوجه تخالف نصوص الشريعة يجوز شرعا سلبها من أصحابها . ولا شـك أن هذه النتيجة لم يعبر عنها ابن تيمية بوضوح غير أنها مقصودة من جانبه حينما قرر — وهو يرسم نظريته فى نظام قوانين الضرائب — أن « الجهاد » أكبر مورد لبيت [٢٨١] المال ، وذلك إما بطريق مباشر بإباحته الغنيمة ، وإما بطريق غير مبـاشر عند إضفاء الشرعية على (الفيء) الذى لا يعدو أن يكون استعادة الجماعة للأموال التى أسيء استخدامها والتى يتعين إعادة وضعها فى إطار عبادة الله. وبهذا توصل مذهب ابن تيمية عن طريق صيانته للملكية الفردية إلى إمكان تبرير مختلف أشكال مصادرة الأموال بدعوى إعادة ما ينبغى أن يعود إلى الله .

وبعد أن عرفنا الملكيـة بأنها وظيفـة اجتماعية ، كيف يمكننا أن نحـدد التزامات من يزاول هذه الوظيفة ؟ ترتبط هذه الالتزامات من جهة بحقـوق الملكية ، ومن جهة أخرى بمزاولة الفرد والجماعة لهذه الحقوق . والملكية بهذا المفهوم لا تبيح بأى حال الاستبداد فى استخدام الأموال أو التصرف فى الأشيـاء المملوكة مع الإضرار بالغـير . فان للجمادات ذاتهـا حقوقا على أصحابها (٢٨٢). فلا يجوز إتلافها إلا فى الحدود التى أباح الله تدميرها فيها بناء على ما ينتج عن ذلك من مزايا إما باشباع حاجة أو بتحقيق متعةمباحة. أما التدمير لمجرد نزوة التدمير فانه عمل مذموم ونوع من التمرد على اللهالخالق. وأما تدمير الأشياء المرذولة ذاتها ، فانه عمـل مكروه بعض الشىء عنـد ابن تيمية الذى احتاج إلى تفكير طويل قبل أن يبيح تدمير الأوانى أو الأماكن التى استخدمت فى أغراض غير مشروعة .

وهذه الالتزامات الواضحة المعـالم فيما يتعلق بالجمادات ، تصبح أكثر إلحاحاً عندما تصعد فى سلم الكائنات . فلا تترك الحيوانات لاستخدام مالكها الإستبدادى ، إذ لها حقوق على الإنسان (٢٨٣) : فيجب عليه أن يوفر لهـا الطعام ويحقق لها حداً أدنى من الراحة المادية . ولها عليـه حق فى النفقة . إذ يستخدم اللفظ ذاته عند الحديث عن الحيوانات أو الناس . أما تعذيبهـا بلا فائدة ومن باب أولى إهلاكها ، فإنه إثم يناقض القصد من الخلق ، وقد يستدعى تدخل الدولة . والأولى أن تتزايد هـذه الالتزامات إذا كان حق الملكية يتعلق بعبد من العبيد (٢٨٤) . فقد كان الرق مباحاً فى (أ) شريعـة

(أ) أن القول بأن الرق كان مباحا فى شريعة الأسلام يوهم القارىء بأنه انفرد وحده بهذا النظام =

الإسلام وفى العرف بحيث كان ابن تيمية فى غنى عن إثارة قضية شرعية . ولكن الظروف التى قصد بمبادئه أن يهيئها للعبد كانت نابعة من رغبته الشديدة فى التخفيف من نظام كان من حيث التشريع لا يتسم بالقسوة المفرطة. إذ أن شخصية العبد لم تكن مهدرة تماما . لأن العبد كانت له حقوق على سيده . ولقد بالغ ابن تيمية فى احترام شخص الإنسان إلى حد أنه قرر كما رأينا وبما يخالف الرأى السائد — وجوب قتل الحر فى حالة قتله لعبد عمداً . هذا بالإضافة إلى أن بقاء للعبد فى الرق ليس من الأمور المستحبة . فإن العتق بحسب الطاقة من الأعمال المجزلة للثواب التى تحتل المقام الثانى فى سلسلة « الكفارات » ، وهو يلى الصدقة ويسبق الصيام (٢٨٥) . ويقارنه ابن تيمية فى موضع آخر بالزواج وبالصدقة من حيث الفضل (٢٨٦) . وعلى ذلك يتضافر العدل والإحسان هنا أيضا للحد أخلاقيا وتشريعيا — من حرية التصرف التى قد توحى الملكية باعطائها للمالك (٢٨٧) .

وحق التصرف الذى يكون للمالك على أمواله ليس متروكا لتحكمه الشخصى . إذ يتعين عليه أن يستخدمه فيما يحقق « مصلحته » على أحسن وجه، وهذا معناه وجوب مراعاة الأحكام الشرعية . والشريعة تذم من كان المال غايته ، ويريد أن « يتشبه بقارون » ، كما تستهجن من « يقتدى بفرعون »

=ولكن الدراسة التاريخية توضح أن الرق كان نظاما معترفا به فى كافة التشريعات، ثم جاء الاسلام ليحافظ على النظام القائم لما له من جذور اجتماعية واقتصادية وسياسية توطدت لعدة قرون ، ثم يضع الوسائل الكفيلة بمعالجة آثاره تدريجيا ، وقد شجع على تحرير الأرقاء بكافة السبل كما سيرد عند بيان رأى ابن تيمية .

ويشتهي السلطة السياسية من أجل علوه في الأرض وبسط سلطانه . فالإنسان مسئول في حدود استطاعته ، كما أن قوته ليست قوة فردية فحسب وإنما هي أيضا قوة اجتماعية لأنها تزيد بنمو الوظيفة أو بنمو الثروة . وأغلب الالتزامات التي تتعلق بالثروة التزامات بالتضامن وبالمساعدة المتبادلة . فالأغنياء ليسوا أعداء للفقراء وإنما شركاؤهم (٢٨٦). وللفقراء عليهم حقوق، وللأمة في شخص رئيسها أن تجبر الأغنياء على مزاولة وظيفتهم . فالصدقة الجارية هدفها أداء جزء مما يجب على الأغنياء ، وزيادة قدرة الفقراء على عبادة الله . وهكذا تكتمل الفكرة ومضمونها أن الأموال وإن كانت فردية بالملكية فهي جماعية بالاستخدام . وللفقير حق على ملكية الغنى في حقيقتها الفردية وليس في عموميتها النظرية (٢٨٩) . فإذا ألحت عليه الحاجة يجوز له أن يشبع حاجته الفردية الملحة الوقتيه بأن يأخذ القدر الضروري من الزائد عن حاجة غيره ودون أن يكون عليه في ذلك إثم السرقة. وهكذا نرى أن مال الغنى ليس عائقا في طريق فلاحه الأخروي ، وإنما هو سبب يجعله يستزيد من حقوقه في جزاء الآخرة إذا اضطلع بالرسالة التي تفرضها عليه ثروته .

ومن هنا كان موقف ابن تيمية من مسألة تفضيل «الفقر» على الغنى (أ) الذي يزعمه أنصار الزهد المفرط . إن فكرة امتياز الفقر تخالف روح مذهبه الذي يحبذ الأشتغال بالتجارة ، والذي يخلق جوا مشجعا للحرب الشرعية

(أ) لم يوفق لاووست إلى فهم مقصود أبن تيمية في عرضه للمقارنة بين الفقير الصابر والغنى الشاكر . وأول ما بدأ به شيخ الأسلام هو الأستدلال بالكتاب والسنة على اسم الفقير . فالمراد به الفقير المعادل للغنى . والفقراء والفقر أنواع : فنه المسوغ لأخذ الزكاة ، وضده الغنى المانع المحرم لأخذ الزكاة ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم (لا تحل الصدقة لغنى ولا لقوى مكتسب) . =

بتمجيده للجهاد (١) . ومن جهة أخرى فإن ثواب الفقر لا يرجع إلى

= والله سبحانه قد ذكر الفقراء فى مواضع ،ولكن ذكر الله الفقراء المستحقين للزكاة فى آية والفقراء المستحقين للفىء فى آية ، فقال فى الأولى (أن تبدوا الصدقات فنعما هى وأن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خيرلكم) إلى قوله(للفقراء الذين أحصروا فى سبيل الله لايستطيعون ضربا فى الأرض يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسألون الناس إلحافا) وقال فى الثانية (ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى) الآية إلى قوله (للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون) .

وهؤلاء الفقراء قد يكون فيهم من هو أفضل من كثير من الأغنياء ، وقد يكون من الأغنياء من هو أفضل من كثير منهم . ثم الأغنياء يحاسبون، فمن كانت حسناته أرجح من حسنات فقير، كانت درجته أعلى ، وإن تأخر عنه فى الدخول . ومن كانت حسناته دون حسناته،كانت درجته دونه،ولكن لما كان جنس الزهد فى الفقر أغلب صار الفقر فى إصطلاح كثير من الناس عبارة عن طريق الزهد وهو جنس التصوف . فاذا قيل : هذا فيه فقر ، لم يرد به عدم المال ، ولكن يراد به ما يراد بأسم الصوفى من المعارف والأحوال والأخلاق ونحو ذلك.

وعلى هذا الأصطلاح قد تنازعوا : أيهما أفضل الفقير أو الصوفى ؟ فذهب طائفة إلى ترجيح الصوفى كأبى حفص السهروردى ونحوه. وذهب طائفة إلى ترجيح الفقير كطوائف كثيرين. والتحقيق أن أفضلهما أتقاهما .

ينظر رسالة الصوفية والفقراء ص ٣٣ — ٣٦ — سلسلة الثقافة الاسلامية العدد ٢٣ جمادى الأولى ١٣٨٠ ﻫ — نوفمبر ١٩٦٠ م

(ب) لم يمجد الجهاد من تلقاء نفسه فإن أكثر ما ورد فى الكتاب والسنة يحض على الجهاد ويرغب فيه المسلمين لفوائده من العزة والمنعة وإرهاب الأعداء والنصرة لدين الله عز وجل .

ويقرر ابن تيمية أن الشرع إذا أمر بشديد فإنما يأمر به لما فيه من المنفعة ، لا لمجرد تعذيب النفس كالجهاد الذى قال فيه تعالى (كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم) البقرة ٢١٦

أنظر فتاوى أبن تيمية ﺣ ٢ ص ٤١٩ =

شعور الذلة الذى يلازمه ، لأن الشعور الحقيقى للمسلم ليس الذلة والاستكانة والاستسلام وإنما هو الشعور بالعزة المشروعة الناشئة عن إحساسه بتفوق دينه . إن استنكار ابن تيمية لرهبنة الزوايا والخانقات ، وانتقاده لنظام العزوبة ولقيود الطعام التى يزاولها « الفقراء » ، كان لابد وأن يمتد ليشمل نذور الزهد وفكرة تفضيل الفقر على الغنى ، وأن « الفقير أعلى مقاماً من الصوفى » .(٢٩٠) إن ثواب كل إنسان رهين بعمله والثروة في حد ذاتها أفضل أدبياً من الفقر ، لأن الفقر ينشىء حقوقاً ، أما الغنى فإنه يقرر واجبات ولهذا فإن مذهب ابن تيمية يدعو إلى تكوين الثروات وإلى تنظيم المجتمع تنظيما يعتمد على اقتصاد نشط لأن « حبس المال دائما لما لا يرجى ، لا فائدة فيه بل هو تعريض لهلاك المال » (٢٩١) (أ) إنه يهدف إلى تشجيع التبادل

= ويضم إليها آيات أخرى كثيرة تعظم أمر الجهادفى عامة السور المدنية وتذم التاركين له وتصفهم بالنفاق ومرض القلوب (التوبة ٢٤،الحجرات ١٥،محمد ٢٠-٢١، الصف ١٠/١٣ التوبة ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ١٢٠ ، ١٢١). وبعد هذا الإحصاء يستخلص مدلولاتها ، فأن ذكر فضائل الجهاد فى الكتاب والسنة أكثر من أن يحصر ، ولهذا كان أفضل ما تطوع به الانسان وكان بإتفاق العلماء أفضل من الحج والعمرة ، ومن الصلاة التطوع والصوم التطوع .

ينظر السياسة الشرعية ص ١٣٩ / ١٤٤

(أ) توسع المؤلف فى هذا الأصل الفقهى لشيخ الأسلام ، فقد أورد رأيه فى حالة تعذر معرفة مالك المال – كالعوارى والودائع والرهون – ويئس من معرفة أصحابها ، فانه يتصدق بها عنهم ، أو يصرفها فى مصالح المسلمين ، أو يسلمها إلى قاسم عادل يصرفها فى مصالح المسلمين الشرعية ، ومن الفقهاء من يقول : يوقف أبداً حتى يتبين أصحابها .

ويذهب أبن تيمية إلى تصويب الرأى الأول لأن حبس المال دائما لمن لا يرجى ، لا فائدة فيه بل هو تعرض لهلاك المال واستيلاء الظلمة عليه .

مجموعة الرسائل الكبرى ح ٢ ص ٤٧

التجارى وزيادته ويريد أن يخضع هذا التبادل فى شكله وفى غايته إلى حـد أدنى من المبادىء التى نصت عليها الشريعة بعد أن أضاف إلى مرونتها قدراً جديداً من المرونة .

٢ ـ شكل العقود

أول مسألة تثار عندما نتعرض لمجال المبادلات التى تخضع لقواعد شرعية (المعاملات) هي شكل العقود . وكانت نفس المسألة قد أثيرت في موضـع مماثل فى مجال « العبادات » . [٢٩٢] إن نظريات ابن تيمية تنهض كرد فعل ضد المذهب الشافعى وتتميز ببعض الخصائص التى تضفى عليها ملامح الأصالة حتى داخل المذهب الحنبلى . ونجد فى الرد على أهمية اللفـظ فى العقود — ثلاث إجابات ظهرت عبر التاريخ .

فطبقا للاجابة الأولى . [٢٩٣] لا ينعقد أى عقـد إلا إذا صيغ صياغة معينة . وهذا الرأى واسع الإنتشار فى المذهب الشافعى . وهو يشبه أحـد آراء مذهب أحمد ، سواء كان مبيناً بطريق مباشر مثل البيع والوقف ، أو كان يمكن استنتاجه مثل الاجارة والهبة . ويرتكز هذا الرأى على أن كل عقد يفترض وجود رضا متبادل (تراضى) بين الطرفين ، وأن اللفظ وحده هو الذى يعبر عن إرادة الطرفين الحقيقية دون أن يترك أى لبس مهما قـــل . وبالإضافة إلى ذلك تدخل العقود فى « الاتفاقات الشفوية » وبهذا فهي مجال المعاملات تشبه الذكر والصلاة فى مجال العبادات . ولقد اضطر الفقهاء الذين أخذوا بهـذا الرأى إلى أن يسلموا فى بعض الظروف بأن الإشارة قد تكفى لانعقاد العقد ـ وكذلك الكتابة أو أى طريقة تعبر عن الإرادة ، إذا كانت

هي الوسيلة الوحيدة للتعبير (عبارة) التي تفرضها الضرورة.

أما الإجابة الثانية فتقرر أن العقود لاتبرم إلا بالأعمال التي تعتبر في العادة وفاء لهذه العقود . فالبيع يتم تلقائيا بتسليم البضاعة وقبض الثمن . وكذلك الحال عند إنشاء الوقف : يبنى المسجد ثم يدعى الناس للصلاة فيه ، أو يقام سبيل ويؤذن للناس بأخذ الماء منه . فالوقف يتم شرعاً دون الالتجاء إلى أي إجراء آخر . وكذلك الحال في بعض أنواع « الإجارة » التي لا تحتاج إلى إجراءات معينة لكي تتم . فإذا سلمت ثيابا إلى غسال أو خياط لكي يقوم بعمله مقابل أجر ، أو إذا صعدت على ظهر سفينة بحار . فاذا لم تكن مثل هذه العقود تتم تلقائيا بذات الأعمال التي تدل عليها لسادت الفوضي في الحياة الاجتماعية . يقول ابن تيمية . « ولأن الناس من لدن النبي (ص) وإلى يومنا ما زالوا يتعاقدون في مثل هذه الأشياء بلا لفظ بل بالفعل الدال على المقصود »[٢٩٤] . رجح هذا الرأي في مذهب أبي حنيفة ، واتفق مع رأي آخر في مذهب ابن حنبل ، ومع بعض الوجوه في مذهب الشافعي .

والرأي الثالث يقضي بانعقاد العقد بأي كلام أو عمل يعبر – دون أية معارضة ممكنة – عن غاية العقد ذاتها .[٢٩٥] وتستحق عبارات ابن تيمية أن تنقل هنا لأنها تتميز بمرونة كبيرة تجعله يقبل أشكالا عديدة من العقود تكاد تكون غير محدودة : « فكل ما عده الناس بيعاً أو إجارة فهو بيع أو إجارة . وإن اختلف اصطلاح الناس في الألفاظ والأفعال . انعقد العقد عند كل قوم بما يفهمونه بينهم من الصيغ والأفعال وليس لذلك حد مستمر لا في شرع ولا في لغة بل يتنوع بتنوع اصطلاح الناس كما تتنوع لغاتهم . فإن لفظ البيع والإجارة في لغة العرب ليس هو اللفظ الذي في لغة الفرس أو الروم

أو الترك أو البربر أو الحبشة بل قد يختلف أنواع اللغة الواحدة ولا يجب على الناس التزام نوع معين من الاصطلاحات فى المعاملات ولا يحرم عليهم التعاقد بغير ما يتعاقد به غيرهم إذا كان ما تعاقدوا به دالا على مقصودهم وإن كان قد يستحب بعض الصفات وهـذا هو الغالب على أصول مالك وظاهر مذهب أحمد » – والأسباب التى يعتمد عليها ابن تيمية لتبرير هـذا الرأى لاتقل أهمية عن الآثار المترتبة عليها لكى ننقلها هنا .

فالتفسير اللفظى يقضى بأن يستند كل بيـع على الرضا المتبادل بين الأطراف ، كما يقضى بأن ينشأ كل تبرع عن رغبة ذاتية للاحسان . وفى كلتا الحالتين لم يشترط القرآن استخدام صيغة معينة أو القيام بعمل محدد . « علم ضرورة أنهـم (أى الناس) لم يكونوا يلتزمون الصيغة من الطرفين »(٢٩٦) .

ويرتبط الاعتبار الثانى بعلاقة (الاسم) و (حكمه) الشرعى . فلكل اسم تعريف . ويتم هذا التعريف عن طريق اللغة التى يعـول عليها فى تعـريف الشمس والقمر والبحـر والقـارة والسماء والأرض ... الخ . وفى حالات أخرى تقدم الشريعة هذا التعريف فيرجع اليها لنعرف مضمون لفظ مؤمن وكافر ومنافق وصلاة وصدقة وحج . وكل لفظ لا نجد له تعريفاً فى اللغة أو فى الشريعة نبحث عن مضمون له فى (العادة)(٢٩٧).

هكذا نلجأ إلى العادة لتحديد مضمون لفظ (قبض) الوارد فى حديث معناه : (من اشترى قمحا فلا يبيعه حتى يقبضه)(٢٩٨) . ومن الجلى أن لفظ بيع وإجارة وهبـة لم يتحدد مضمونها فى الشريعة بكتاب الله أو بسنة رسوله (ص) . وكذلك لا نستطيع أن نؤكد أن علماء اللغة قد حددوا لهذه

الألفاظ مضموناً يشبه التعاريف التى تنقسم العقود على أساسها من وجهة نظر الشريعة . وكما أنه لايوجد أى تعريف لمثل هذه الألفاظ فى الشريعة أو فى اللغة فلا مفر من الإلتجاء إلى العرف وإلى العادات الاجتماعية لنطلق لفظ البيع على ما يسمى فى العادة بيعاً ، ولفظ الهبة على ما يسمى هبة .

وأخيراً يتضامن الاعتبار الثالث مع الاعتبار الثانى : « إن تصرفات العباد من الأقوال والأفعال نوعان : عبادات يصلح بها دينهم ، وعادات يحتاجون إليها فى دنياهم . فاستقراء أصول الشريعة أن العبادات التى أوجبها الله أو أباحها لايثبت الأمر بها إلا بالشرع. وأما العادات فهى ما اعتاده الناس فى دنياهم (٢٦) مما يحتاجون إليه ، والأصل فيه عدم الحظر فلا يحظر منه إلا ما حظره الله ورسوله وذلك لأن الأمر والنهى مما شرع الله تعالى والعبادة لابد أن تكون مأموراً بها فما لم يثبت أنه مأمور به كيف يحكم عليه بأنه عبادة ؟ وما لم يثبت من العادات أنه منهى عنه كيف يحكم عليه أنه محظور ؟ ولهذا كان أصل أحمد وغيره من فقهاء الحديث أن الأصل فى العبادات التوقيف فلا يشرع إلا ما شرعه الله تعالى » وعلى العكس فى مجال العادات فإن المبدأ هو « العفو » ولا يجوز أن يحرم من العادات إلا ما حرم الله حتى لا نقع تحت طائلة التهديد القرآنى . (قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالا ؟) ولهذا لايتردد ابن تيمية فى اعتبار غالبية العقود — البيع والهبة والإجارة والزواج وحتى الوقف — ناشئة عن العادات التى يكون الإنسان فى حاجة ملحة

إليها كحاجته إلى الطعام والشراب والثياب . ولم تكن الشريعة لتقف بلا مبالاة أمام العادات ، فقد فصلت بين الطيب منها وبين الخبيث . ولقد أخضعت الشريعة نشاط الإنسان كله لعدد ضئيل من أحكامها الشرعية ، وإذا كانت هذه الأحكام لا تخضع لأشكال محددة فإنها تستهدف تقييمها بحسب « المقصود » (٣٠٠) من العمل بها .

٣ ـ الغاية فى العقود

لا نعلم أن ابن تيمية تناول بالدراسة المنهجية شروط القصدية والغاية (المقصود) التى يتعين أن تتوافر فى العقود حتى تكون صحيحة من الناحية الشرعية . ومع ذلك فقد شاعت دراسه هذه المسألة . ولكي نحدد مذهبه فى هذا الموضوع نستطيع اشتراك مجموعتين من مؤلفاته : الدراسات التى تعنى بوضع إجابة لحدود الحلال وحدود الحرام من جهة ، وحضه للمسلمين على الإلتزام بالعدل الذى ينادى به الشرع من جهة أخرى . ولهذا نستطيع أن نؤكد من غير خطأ أنه ينبغى أن تتوافر فى كل عقد بعض الأحكام السلبية ومضمونها عدم تجاوز حدود الحرام ، وبعض الأحكام الإيجابية وتتلخص فى احترام مبادىء العدل .

والقاعدة فيما يختص بالأشياء هو الحلال . فلم يخلق الله الناس إلا لعبادته. وقد أمرهم بأن يعبدوه ، وعندما أمرهم بفعل الخير أمرهم كذلك بأن يستخدموا « الطيبات » التى أنعم بها عليهم (٣٠١) . فقد كتب يقول : « (العمل الصالح) لايمكن إلا بأكل وشرب ولباس وما يحتاج إليها العبد من سكن ومركب وسلاح يقاتل به ، وكراع يقاتل عليه ، وكتب يتعلم منها ، وأمثال ذلك مما لايقوم ما أمر الله به إلا به ، وما لا يتم الواجب إلا

به ، فهو واجب . فإذا كان القيام بالواجبات فرضا على جميع العباد ، وهي لا تتم إلا بهذه الأموال ، فكيف يقال إنه قليـل بل هو كثير غالب بل هو الغالب على أموال الناس . ولو كان الحرام هو الأغلب والدين لا يقوم فى الجمهور إلا به للزم أحد أمرين : إما ترك الواجبات من أكثر الخلق ، وإما إباحة الحرام لأكثر الخلق وكلاهما باطل . والورع من قواعد الدين »(٣٠٢) وليس معنى ذلك أنه ينبغى استبعاد الحذر الذى يوصى به الرسول فى حديث رواه البخارى عن عثمان بن بصير « الحلال بين والحرام بين وبينهما متشابهات فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لعرضه ودينه (٣٠٣) ، ومن وقـع فى الشبهات وقع فى الحرام » .

وجرياً على عادته فقد عنى مذهب ابن تيمية بالوقوف موقفا وسطاً بين الرأيين المتعارضين . ولقد ألمح ابن تيمية بنفسه فى مقالة عن « الحلال » إلى الرأى الذى نشأ فى العراق ، ويرجع بلا شك إلى المحاسبى ، ويؤكد أنه « لم يعد ممكنا أن يستخدم شىء حرام وليس فيه حل » . لقد كان الفقهاء الكذبة ذوو الميول الصوفية أول من أبدى هذا الرأى ، ولم يقصدوا من روائه تحريم التعامل الإقتصادى ، وإنما كانوا يريدون أن يبينوا أنه أصبح من العسير فى عصرهم الالتزام بالتقوى عمليا عند مخالطة الحياة الدنيوية ، ليخلصوا من هـذه الملاحظة الى الدعوة الى حياة الرهبنة . وأشد من هـذا تطرفاً كان الرأى (٣٠٤) الذى سمعه ابن تيمية بنفسه بالاسكندرية — فى الأوساط الشاذلية على ما يبدو أو من أتباع النووى . وكانت الحجة الأساسية فى هذا الرأى ناتجة عن عدم المساواة فى توزيع غنيمة معركة المنصورة مع الصليبيين والتى انتصر فيهـا السلطان المعظم تورانشاه عام ٦٤٧ هـ ١٢٤٩ م . وأن الأموال

التي وزعت قد دخلت فى التداول وامتدت عـدواها إلى الأموال الأخرى. ولقد أدت هذه المقدمة فى الرأى إلى نتائج على جانب كبير من الزيغ. إذ صارت الدراهم ذاتها محرمة بطريق العدوى ولم يعد لأحد شرعاً أن يقبض أجره عن عمله. وأصبح غـير جائز أن تقطع يد السارق لأن المال المسروق لا يعتبر مكتسباً بطريق مشروع (معصوم). ولقد بدأ فقهاء آخرون من مقدمة مشابهة وانتهوا إلى أنه لا يجوز للانسان أن يأخذ من هذا المال إلا قدر الكفاف، أو عليه أن يمتنـع عن استهلاك السلع التى تباع فى الأسواق وألا يقبل إلا الطعام الحلال من الخضر. وكان من جراء هذا التشدد ذى النزعة الباطنيـة أن صارت التقوى مستحيلة من الناحية العملية. ولقـد أوضحنا كيف استطاعت المدرسة «المباحية» أن تمحو كل تمييز بين الحلال والحرام. ويقول ابن تيميـة لهؤلاء البدعيـين «إن كل ما فى يد الناس حلال. وهم وحدهم الحكام لتحديد الحرام. لقد انطلقوا من هذه الفكرة الخاطئة وهى أن الحرام قد انتشر فى الأرض منذ ذلك الحين. وعندما رأوا أن الإنسان يحتاج إلى الطعام وإلى الملبس، انتهوا إلى أنه يحـل له أن يحصل على الضرورى بأى طريقة كانت».

إن القرآن والسنة وحدهما هما اللذان ينبغى أن يوضحا مجال الحلال ومجال الحرام. ولا يتحدد الحلال إلا بطريقة سلبية. فالشريعة لم تحدد فى الواقع إلا الحرام. «إنما الحرام ما ثبت تحريمه بالكتاب أو السنة أو الإجماع أو قياس مرجح لذلك» (٣٠٥). وعلة هذا التحريم نجدها فى العقيدة التى تدعم الشريعة على أساس من العقل الكامل وسيادة العدل (٣٠٦). والهدف من التحريم هو إبعاد الضرر عن الإنسان، كما يهـدف «التحليل» إلى جلب

« المنفعة » له . ومما يخالف روح الشريعة محاولة « تحليل المحرمات » ، أو بدافع من الغلو فى التقوى الإكثار من « تحريم الحلال » دون أن يتحقق من وراء هذا التشدد المبالغ فيه مزيد من المنفعة العامة للانسان . فلا يحق لأحد فى الأمة أن يطالب المسلم بإتيان المحرمات ، أو أن يفرض عليه قيوداً لم ترد بالنصوص الصريحة (أ) . فكل ما قد يظن الفقيه أنه حرام ليس من الضرورى أن يكون كذلك ، وكل خلاف يقوم بين الفقهاء حول رأى ما يتعين مطابقته على القرآن والسنة . ولقد شكا ابن تيمية بصفة دائمة من تشدد كثير من معاصريه فى الالتزام بالكتاب والسنة فقال : « ومن الناس من يكون نشأ على مذهب إمام معين أو استفتى فقيها معيناً أو سمع حكاية عن بعض الشيوخ فيريد أن يحمل المسلمين كلهم على ذلك وهذا غلط » [٣٠٧] ولقد جعلته هذه الملاحظة يوجه نقده من جديد إلى نظرية المذهب الشافعى فى الغنيمة وفى « المخابرة » ، وإلى تحريم الإمام مالك تأجير قطعة أرض مقابل جزء من محصولها .

وانطلاقاً من القرآن والسنة ، قسم ابن تيمية الحرام إلى قسمين كبيرين [٣٠٨] . الأول المحرم عن طريق (ب) العقل « بمقتضى صفة ذاتية فيه » (الحرام

(أ) أنه ليس كلما أعتقد فقيه معين انه حرام كان حراما إنما الحرام ما ثبت تحريمه بالكتاب أو السنة أو الإجماع أو قياس مرجح لذلك.

النص ص ٤٢ الرسائل الكبرى حـ٢

(ب) لم يقل أبن تيمية عن طريق العقل بل قسم الحرام إلى نوعين حرام لوصفه كالميتة، والدم ولحم الخنزير .. الثانى الحرام لكسبه كالمأخوذ غصبا أو بعقد فاسد ..

ينظر الرسائل الكبرى حـ ٢ ص ٤٦ وما بعدها .

لوصفه) « مثل الميتة والدم ولحم الخنزير والخمر ... الخ » . ولحرصه الدائم على شرح الشريعة وتوضيحها ، نظم بطريقة أدق من سابقيه مبدأ « التغير أو الاستحالة » لكي يصل إلى تفسير تحول هذه المواد إلى مواد حلال أو حرام وقدرتها على العدوى ، فالمواد المحرمة ـ لا تنقل عدواها إلى ما يخالطها من مواد أخرى إلا إذا غيرت حالتها و بدلتها . وتخلص من ذلك أنه من الجائز شرعا القضاء على دنس الشيء بتحويله لا بإفساده . والاستثناء من ذلك هو حالة الخمر التي لا يمكن تحويلها عمداً إلى خل (٣٠٩) « فإذا تخللت بفعل الله من غير قصد لتخليلها كانت خل خمر حلالا طاهرا » . ولقد كان لهذا المبدأ أثره على نظرية العقوبات نظرا لأن الخمر وحدها هي التي ينبغي إتلافها . أما المواد الأخرى الحرام فمن الأفضل تحويلها ثم استخدامها .

والقسم الثانى يشمل المحرمات « بطريقة اكتسابها » (الحرام لكسبه) مثل الأشياء « المغصوبة » أو التي يتم الحصول عليها عن طريق الاحتيال على القانون . فإذا اختلطت هذه الأموال بأموال أخرى ، فانها لا تنقل إليها حرمتها . وبالعكس فهي لا تتحول إلى حلال إذا خالطت أموالا أخرى حلالا أو إذا دخلت في معاملات مشروعة . فإذا كان ينبغي ـ اقتداء بالسلف ـ التسامح فى تحديد المحرمات التى تدخل فى القسم الأول ، فانه على العكس ينبغي استخدام القسوة والشدة فى إبطال وسائل كسب المال غير المشروعة (٣١٠) .

فما هو إذن « الحرام لكسبه » ؟ إن التحريم الوحيد الذى نص عليه القرآن هو : « لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » (٣١١) وهنا أيضا فى مجال الحياة الاقتصادية كان ابن تيمية يميل — كما فعل من قبل فى مجال الاجتماع

السياسي – إلى جعل المبادىء الشرعية تتلاءم مع النصوص ومع الإمكانيات العملية إلى أقصى حد ممكن . وهو يعتبر هذا المبدأ «جنسا» يتعين أن تتحدد فيه «النوع» . وعدد الأنواع اثنان هما الربا والميسر (٣١٢) ويشتمل أحدهما على جميع المعاملات المحرمة ما لم يشتمل على النوعين معا .

والربا فى نظر ابن تيمية أشد أنواع المعاملات حرمة . ومعناه العام الذى يستفاد من النصوص هو فى مذهب ابن تيمية أكثر عمومية مما هو فى تعريف الفقهاء العادى . والواقع أن الربا ليس كما نتصوره مجرد الإقراض بفائدة . وإنما هو استغلال اقتصادى مجرد من الحياء يؤدى إلى وقوع الضرر بالغير . إنه « استغلال الغنى لبؤس الفقير » (٣١٣) . ولهذا فانه ينظر اليه فى مجال المعاملات على أنه مناقض « للصدقة » التى أمر الله بها فى كتابه . ولقد كان تكرار تحريم الله للربا ، يتناسب مع إلحـاحه فى إيتـاء الزكاة ، ويعبر وحده عن الشدة التى ينبغى أن يحرم بها الربا مهما تنوع فى أشكاله وفى درجاته «فذكر تحريم الربا الذى هو ضد الصدقة في آخر سورة البقرة وفي سوره آل عمران والروم والمدثر . وذم اليهود عليه في النساء ... وذكره النبي (ص) فى الكبائر ... وذكره الله سبحانه أنه حرم على الذين هادوا طيبات أحلت لهم بظلمهم وصدهم عن سبيل الله وأخذهم الربا وأكلهم أموال الناس بالباطل. وأخيرا أنه يمحق الربا و « يربى الصدقات » ولقد اعتبر النبي (ص) الربا من (الكبائر) (٣١٤) كما ورد بالصحيحين عن أبى هريرة . ويجد ابن تيمية ما يدعم هذا التحريم الحاسم فى التجربة العملية .

« الربا أصل إنما يفعله المحتاج . وإلا فالموسر لا يأخذ ألفا حالة بألف ومائتين مؤجلة إذا لم يكن له حاجة بتلك الألف ... والربا فيه ظلم محقق

لمحتاج ولهذا كان ضد الصدقة فإن الله تعالى لم يدع الأغنياء حتى أوجب عليهم إعطاء الفقراء . فإن مصلحة الغنى والفقير في الدين والدنيا لاتتم إلا بذلك. فاذا أربى معه فهو بمنزلة من له على رجل دين فمنعه دينه وظلمه زيادة أخرى...

فهو من أشد أنواع الظلم ولعظمته لعن النبى (ص) آكله وهو الآخذ ، وموكله وهو المحتاج المعطى للزيادة ، وشاهديه وكاتبه » ولقد شملت اللعنة الذين شاركوا فى تحقيق زواج المتعة (التحليل) باعتبارهم شركاء فى الإثم .

هل نستطيع أن نوسع دائرة هذا التشدد فى التحريم لتشمل أشكال الربا المخففة ؟ ألا يمكن اعتبار (ربا الفضل) (٣١٥) نوعاً من الربا غير الضار وأنه مفيد وبالتالى مشروع ؟ لقد كانت المعارضة من القوة بحيث أن بعض كبار الصحابة مثل ابن العباس ومعاوية كانا قد سلما بشرعيته إذ لم يجدا فيه أى ضرر وذلك قبل أن يخبرهما غيرهما من كبار الصحابة أيضا ، مثل عبادة بن الصامت وابى سعيد الخدرى ، بأن النبي (ص) قد حرم (ربا الفضل) .

والواقع أن تحريم النبي (ص) فى هذه الحالة وفى غيرها غير واضح الأسباب (حرم أشياء منها ما يخفى فيها الفساد لإفضائها إلي الفساد المحقق كما حرم قليل الخمر لأنه يدعو إلى كثيرها . مثل ربا الفضل فإن الحكمة فيه قد تخفى)(٣١٦) ولقد اتجه تعاطف ابن تيمية بأكمله نحو مالك وابن حنبل لتشددهما فى تحريم الربا ومطاردتها لكل أسلوب قد يؤدى اليه (ذريعة) ، برغم أن هذه الذريعة قد لا تكون فى حد ذاتها نوعاً من الاستغلال الربوى لفقر الغير .

ويشمل الميسر كل العمليات التجارية (بيع ، إيجار ... الخ) التى تتضمن عنصر الجهالة أو عدم التحديد الذى يمكن أن يتحول إلى تدليس . ويميل ابن تيمية إلي إطلاق لفظ ميسر على البيع المسمى (غرراً) لانطوائه على عنصر

المخاطرة بالنسبة لأحد الطرفين وبالذات المشترى . ويكون هذا البيع على أحد أشكال ثلاثة تتفاوت درجة خطورتها فى الشدة . الشكل الأول يتم فيه البيع لشىء لم يوجد بعد ، مثل عملية البيع التى تسمى « حبل الحبالة » التى يباع بمقتضاها حمل الحيوان . والشكل الثانى يبيع فيه البائع ما ليس فى مقدوره تسليمه مثل بيع عبد هارب . والشكل الثالث الذى تباع بمقتضاه أشياء غير معروفة على الأطلاق أولا يعلم نوعها ولا قيمتها . ولقد اقتضى تعريف هذا النوع من البيع من ابن تيمية أن ينقل المبادىء التى عرضها من سبقه من الفقهاء ، كما استشهد بأمثلة من البيع التقليدى المعروف فى الشريعة الإسلامية .

والميسر محرم من حيث المبدأ ، إذ يتعين استبعاد عنصر المخاطرة فى المعاملات حتى « لاتأخذ شكل القمار » (٣١٧) ، ويقع من جراء ذلك الظلم على أحد الطرفين ، فتنشأ الفرقة والعداوة فى الأمة . ومع ذلك فالميسر أقل من الربا فداحة ، لأنه لا ينطوى على استغلال ربوى يضر بالغير . فضلا عن أنه قد يكون مباحاً فى كثير من الظروف لأن تحريمه بتشدد وبصرامة يؤدى إلى توقف كل إمكانية للحياة الاجتماعية والاقتصادية . فمن العسير استبعاد عنصر عدم اليقين (٣١٨) من كل عملية بيع . كما أن تقدير الثمن لايتم إلا بطريقة تقريبية (٣١٩) (تقريب) . وأخيراً فى الإمكان أن نقلل من عنصر عدم اليقين والمخاطرة إلى أدنى حد ممكن بالاعتماد على أهل الخبرة (الإخبار) . ففي أمور العرف والعادات لا يعتمد على العلماء للفصل فى مسائل الواقع ، وإنما يعول فيها على الخبراء وعلى أهل كل فن (مخبر) (٣٢٠) . فقد قال النبي (ص) : « أنتم أعلم بأمر دنياكم . فأما ما كان من أمر دينكم فإلى »

والعلماء هم ورثة الأنبياء فى أمور الدين . أما فى أمور الدنيا ، أما فى الأعمال الفنية ، فعليهم أن يتركوا المجال للخبراء . وفى مخالفة مبدأ التواضع السابق دليل على الغلو وعلى مخالفة روح الشريعة ذاتها بمحاولة إخضاعها لمجموعة من النواهى النظرية غير المنتجة .

والواقع أن مبالغة الفقهاء فى النهى لا يؤدى فى النهاية إلا إلى تحليل ماحرم الله . ولهذا نرى الشافعية يحرمون الغرر ويحرصون على إدخال غالبية أشكال المعاملات الأخرى فى هذا القسم . « فإما أن يخرج عن مذهبه الذى يقلده فى هـذه المسألة وإما أن يحتال » (٣٢١) ويذكر ابن تيميـة نتيجة من تجربته الشخصية فيقول : « وقد رأينا الناس وبلغتنا أخبارهم فما علمنا أحداً . التزم مذهبه فى تحريم هذه المسائل ولا يمكنه » .

ولكن الحيل القانونية أكثر من ذلك خطورة بكثير ، لحاربها ابن تيمية بعناد وإصرار (٣٢٢) : « فمن المحال أن يحرم الشارع . علينـــا أمراً نحن محتاجون إليه ثم لا يبيحه . إلا بحيلة لا فائدة فيهـا ، وإنما هى من جنس اللعب » (٣٢٣) ولهذا يعترف ابن تيمية بعد دراسته المطولة لمنشأ « الحيل » ، فيقرر أن الأسباب التى تتولد عنها هذه الحيل تنتهى فى الحقيقة إلى سبب واحد هو « المبالغة فى التشدد » (٣٢٤). وقد يكون هـــذا التشدد مقصودا من جانب الله ونوعاً من الكفارة تستهدف توقيع العقوبة على جماعة معينة عن ذنوب ارتكبتها . وكان هذا هو حال اليهود الذين أمعنوا فى ظلمهم الأول بدلا من أن يصـبروا على هـذه الشدة (تضييق فى أمورهم) بشجاعة ، وظنوا أنهم يفلتون من العقاب بهذا الأسلوب فى الخديعة ، وهذا «ذنب عملى»

جديد سوف يحرمهم من رحمة الله ، وسوف يزيدهم عذابا فوق عذابهم . ومع ذلك نرى فى كثير من الحالات أن المسلمين أنفسهم هم الذين يصطنعون هذا التشدد المبالغ فيه بما يخالف الشريعة . إنهم يميلون دائما إلى نسيان أن الله قد كلف نبيه (ص) بتبليغ الناس بدين يسير فى تطبيقه وأنه لم يفرض على عباده ما تنوء به كواهلهم . لقد توصل ابن تيمية إذن إلى أن الجهل هو دائما سبب هذه الحيل القانونية التى لا تعدو أن تكون فى نظره مجرد خطأ فى « الاجتهاد » يؤدى إلى إدانة لا جدوى منها لهذه الحيل (٣٢٥) ، باعتبار أن كل خطأ فى الاجتهاد موجب لثواب الله .

ولا يكفى مراعاة حدود الحرام وحدها لتحديد غاية العقود . إذ يتعين أن تتوافر فيها أحكام العدل الإيجابية بالإضافة إلى هذه الشروط السلبية . إن الأمة والدولة ، وكل فرد من أفرادها عليهم واجب واحد هو إقامة العدل سواء فى مجال الحياة الاقتصادية أو مجال الحياة السياسية أو مجال التشريع الأسرى . « العدل أساس الدنيا والآخرى » (٣٢٦) . فكيف تحدد مضمون هذا العدل ؟ هنا أيضا نجد أن مذهب ابن تيمية توفيق « بين المعطيات النصية والمعطيات العقلية (أ) ، بين النزعة الاختبارية المسايرة للظروف وبين الاستنتاج المعيارى . ويساعد القرآن والسنة وكذلك العقل فى توضيح معالم العدل ولكن ابن تيمية يعترف بأن العقل عاجز عن التحديد الدقيق . فقد يكون العدل فى بعض الحالات واضحاً جليا ، ولكنه فى حالات أخرى حيث تتنوع التعاليم يختفى فى الظلام الدامس . (٣٢٧) والعدل مقتضاه إخضاع

(أ) لا نوافق المؤلف على هذا الحكم الخاطىء المكرر ، وسبق تعليقنا عليه .

كل تبادل وكل مشاركة لتوزيع عادل بين المزايا والمضار (معادلة) . والهدف من ذلك هو تحقيق « المساواة » فى مجال المعاملات وفى مجال القصاص ، التى تؤدى فى نهايتها المثالية (٣٢٨) إلى مماثلة كاملة بين الشيئين موضوع التبادل . وينبغى أن يتحقق هدف مزدوج يمثل فى الواقع وجهين لضرورة واحدة . فمن جهة يتعين إعطاء كل طرف حقه وتنسيق مصالح المنتج والمستهلك ، ومن جهة أخرى استتباب النظام والسلام والوحدة فى الأمة من جراء ذلك . وأخيراً كيف يمكن عملياً أن نحقق هذا العدل فى التوزيع ؟ نصل هنا إلى باب جديد هو باب صلاحيات الإمام الاقتصادية التى تتفرع من وظيفته التشريعية كما سنرى .

٤ - تدخل الدولة وحدوده

الإمام هو الحكم الأعلى فى نشاط الأمة الاقتصادى . فهو مكلف بتنظيم مختلف المهن ، برغم أن كتاب « الحسبة » وهو أهم الدراسات التى خصصها ابن تيمية للقضايا الاقتصادية - لم يشر إشارة مباشرة إلى نظام طوائف المهنيين فقال : « وأبلغ من هذا أن يكون الناس قد التزموا ألا يبيع الطعام أو غيره إلا أناس معروفون . لا تباع تلك السلع إلا لهم ثم يبيعونها هم . فلو باع غيرهم ذلك منع ، إما ظلماً لوظيفة تؤخذ من البائع أو غير ظلم لما فى ذلك من فساد » وأضاف يقول « لا يحق لأحد من غير المعينين لهذا الغرض أن يقوم بشراء أو بيع بضاعة معينة للاتجار فيها . »

وتنظيم الطوائف المهنية الذى تفرضه هذه المبادىء يحقق هدفين حسب فكر ابن تيمية : فمن جهة يوفر حماية الصناع والتجار ومن جهة أخرى يقيم رقابة على الإنتاج وعلى البيع تحمى المستهلك من الغش . إن بسط رقابة الدولة على جميع مظاهر النشاط الاقتصادى يطابق روح مذهب ابن تيمية الذى يقرر فى العبارات التالية استحالة ترك حرية التجارة بلا قيود: « فلو سوغ لهم (التجار) أن يبيعوا بما اختاروا أو يشتروا بما اختاروا كان ذلك ظلماً من وجهين . ظلماً للبائعين الذين يريدون بيع تلك الأموال وظلماً للمشترين منهم » (٣٢٩)

ولكي نتفهم طبيعة سلطات الإمام ومداها ، يتعين أن نتذكر أن مزاولة كل نشاط ضرورى لرفاهية الأمة يعتبر « فرض كفاية » تقع مسئوليته على رئيس الدولة ، وقد يتحول عند الضرورة إلى « فرض عين » . (٣٣٠) وهذا هو رأى الفقهاء السابقين على ابن تيمية : « فلهذا قال غير واحد من الفقهاء من أصحاب الشافعى وأحمد بن حنبل وغيرهم كأبى حامد الغزالى وأبى الفرج ابن الجوزى وغيرهما » وعلى هذا الأساس يكون الجهاد فرض عين على المواطنين الذين تتعرض بلادهم لغزو عدو أو إذا أعلن الإمام ذلك . والعلم مع كونه واجبا اجتماعيا — لا يعفى المسلم من ضرورة معرفة الأحكام المبدئية اللازمة لممارسة الدين ممارسة عملية . وكذلك الحال فى شأن غسل الأموات ، وفى تكفينهم وأداء صلاة الجنازة عليهم ، أو بالنسبة للالتزام الدائم بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . فكل هذه الواجبات الاجتماعية تصبح التزامات عينية ، إذا لم يتوفر من يقوم على تنفيذها على الوجه الأكمل . ومن حق الإمام إذن أن يلزم أصحاب الحرف على القيام بعملهم مقابل أجر عادل ، عندما

تحتاج الأمة إلى خدماتهم [٣٣١] . ولهذا يتعين عليه دائما أن يتدخل ليلزم الزراع بزراعة « الاقطاعات » لحساب « الجند » بشرط أن يدفع لهم تعويضا عادلا وأن يوفر لهم الحماية اللازمة من أى سوء معاملة من جانب العسكر . ألم يكن السماح ببقاء اليهود والنصارى بين المسلمين فى الأصل راجعاً إلى أنهم كانوا يزاولون صناعات لا غنى عنها لمهمة (الجهاد) وأنه فى الإمكان أن يبعدوا من البلاد فى اليوم الذى تصبح فيه صناعتهم غير ذات (أ) فائدة؟[٣٣٢]

ومن أول واجبات الإمام القضاء على الغش [٣٣٣] نظرا لاهتمامه الدائم بتنظيم حياة الجماعة الاقتصادية تنظيما سليما . والغاش ليس مسلما . ولم يتردد ابن تيمية فى تشبيهه بالمسلم الذى ارتكب (فاحشة) . فقد قال الرسول (ص) (لا يزني الزانى حين يزنى وهو مؤمن . ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن . ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن) . وهذا حال الغاش الذى يتعين أن ينكر عليه الإيمان الصحيح الذى يحقق له الثواب فى الآخرة وذلك مثل المذنبين المشار اليهم فى لحظات مشابهة . (وإن كان معه أصل الإيمان الذى يفارق به الكفار ويخرج به من النار) .

والعقود التى يحرمها الإمام هي التي تتعلق بعمليات ربوية أو تنطوى على مخاطرة قد تحرم أحد الأطراف من حقوقه العادلة . وذلك مثل عمليات البيع الخاصة التى حددتها الشريعة مثل بيع البضاعة التى لم يتم تملكها بعد ، والحيوان الذى لم يولد بعد ، والبيع (بملامسة) الشيء المباع ، البيع الآجل أو البيع

(أ) هذا الاستنتاج غير صحيح .

الذى ينطوى على إعادة الشيء المباع مع سداد مبلغ إضافى من المال . وتدخل فى العقود المحرمة عمليات المضاربة مثل الاحتكار و(واعية الشريك المتواطىء) التى تنطوى على إدخال بضاعة لا يراد شراؤها — فى مزاد علنى — والغش الذى يكون عند عدم حلب حيوان قبل البيع (المصراة)(أ). وباختصار جميع العمليات التجارية الربوية التى تنعقد مباشرة بين الأطراف المعنية أو بالتواطؤ مع الغير ، وتستهدف الضغط على المقترض بأن يعيد بعد أجل معين أزيد مما أخذ . (٣٣٤)

وبعض الصناعات مثل صناعة الكتب البدعية تستحق التحريم . والكيمياء (ب) ليست صناعة مشروعة ، فهى فى حقيقتها وفى مجازها (غش وتضليل) . ويؤكد ابن تيمية أنه يمكن أن يوجه إلى الكيمائيين مطعنان : فهم من جهة يزيفون النقود والمصاغ والعطور ، ومن جهة أخرى يعملون على خلق الذهب والفضة والعنبر والمسك والأحجار الكريمة والزعفران وماء الورد . فهم يضارعون خلق الله . وليس فى مقدور الإنسان أن يخلق المعادن أو النباتات أو الحيوانات ولكنه يستطيع أن يحسن تقليدها بطرق احتيالية .

وأخيرا فإن الإمام هو منظم الائتمان المالى . ويقع على عاتقه فى آن واحد أن يحمى المدين وأن يجبره على سداد دينه . وهو لا يرحم الغنى الذى يماطل فى الوفاء بالتزاماته ، فقد يحبسه وقد يبيع أمواله ومع ذلك فهو لا ينسى أن

(أ) المصراة : هى الناقة والشاه ونحوهما التى فعل بها ذلك . والتصرية فى الأصل حبس الماء ويراد بها هنا ترك حلب الناقة مثلا اليومين أو الثلاثة لتبدو غزيرة اللبن فى نظر المشترى . وفى الحديث « لا تصروا الإبل ولا الغنم . فمن ابتاع مصراة فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها . إن رضيها أمسكها . وأن سخطها ردها وصاعا من تمر » .

(ب) لا يقصد بطبيعة الحال علم الكيمياء كما نعرفه الآن — لأنه يحض على طلب كافة أنواع العلم المشروع — ولكنه يقصد نوعا من الصناعة كان يتكسب بها الكيمائيون فى عصره ، وللوقوف فى وجه نشاطهم للأسباب التى ذكرها .

للمدين المعسر الحق في (نظرة الميسرة) وعلى الإمام أن يجتهد في منع الدائن من أن يلجأ إلى حيل ربوية يتمكن بها من أن يرفع قيمة الدين بمقدار زيادة عجز المدين عن التحرر من دينه [٣٣٥] . وعلى الإمام أيضا أن يعيد الأموال المغصوبة إلى أصحابها ، وإذا لم يوفق فى ذلك ، فإلى خير من يقوم بادارتها على أحسن وجه فى صالح الجماعة [٣٣٦].

ومن اختصاصات الإمام الاقتصادية بعد محاربة الغش ، (تسعير)[٣٣٧] الأثمان . وهى عملية بغيضة إلى الفكر الإسلامى حتى أن حديثا نبويا يقول إن فى الظروف العادية تخرج حركة الأسعار عن نطاق سلطة الدولة . ويروى أن الأسعار عندما ارتفعت بشكل ملحوظ فى عهد النبى (ص) جاء إليه رجل وسأله عما إذا كان فى نيته تحديد الأسعار فقال له : (إن الله هو القابض الباسط الرازق المسعر وإنى لأرجو أن ألقى الله ولا يطلبنى أحد بمظلمة ظلمتها إياه فى دم ولا مال)[٣٣٨] ويستند ابن تيمية إلى هذا الحديث لكي يقرر مبدأ أنه ليس للامام أن يحدد أسعار البضائع فى ظروف النشاط الاقتصادى العادى . فيقول : (فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم وقد ارتفع السعر إما لقلة الشيء وإما لكثرة الخلق فهذا الى الله فإلزام الخلق أن يبيعوا بقيمة نعينها إكراه بغير حق)[٣٣٩] ومع ذلك فان التسعير يكون إجباريا اذا كان لدى البائعين رغبة فى رفع الأسعار لاستغلال عوز الغير أو احتياجه . ويكون هدف الإجبار عندئذ هو حماية المستهلك من ارتفاع غير صحيح فى الأسعار ، وحماية التاجر كذلك من طرق المضاربة التى تؤدى الى هبوط مفاجيء فى الأسعار

« إذا سعر عليهم من غير رضا بما لا ربح فيه أدى ذلك إلى فساد الأسعار وإخفاء الأقوات وإتلاف أموال الناس» (٣٤٠) ولما كانت عملية تسعير السلع عملية دقيقة فإنه يتعين على الإمام أن يجريها بمنتهى الحذر. وثمة توجيه من ابن حبيب أتاح لابن تيمية أن يذكر الإمام بالأسلوب الواجب عليه اتباعه فى هذا الشأن : « ينبغى للامام أن يجمع وجوه أهل سوق ذلك الشىء ويحضر غيرهم استظهارا على صدقهم فيسألهم كيف يشترون وكيف يبيعون فينازلهم إلى ما فيه لهم وللعامة سداد حتى يرضوا ولا يجبرون على التسعير ولكن عن رضا » (٣٤١) .

وبعد الاتفاق على التسعير على النحو السابق ، هناك التزامات فرعية لا غنى عنها لكي يصبح التسعير فعالا . فيجب مثلا منع أى شكل من أشكال التجمع — ولو كان ضمنيا — يكون الغرض منه الضغط على حركة الأسعار (٣٤٢) . ولهذا منع أبو حنيفة وأتباعه « المساحين » الذين يقيسون مساحة العقارات والأراضي من أن يجمعوا أمرهم على رفع الأسعار لأن مهنتهم ضرورية للجماعة . وبالأحرى فمن المشروع أيضا الحيلولة بين التجار وبين اتفاقهم على رفع الأسعار أو خفضها. ويظل التسعير غير ذى مفعول إذا لم يفوض الإمام فى إرغام التجار على البيع بالسعر العادل المتفق عليه . ولكن فقهاء كثيرين لا يوافقون على أن يكون للامام هذه الصلاحية فيقول الشافعى : « لأن الناس مسلطون على أموالهم ليس لأحد أن يأخذها أو شيئا منها بغير طيب نفس إلا فى المواضع التى تلزمهم وهذا ليس منها » (٣٤٣) ولكي يجدد ابن

تيمية حق الإمام فى إرغام التجار على بيع بضائعهم بالسعر العادل ، فكر واستمد الأمثلة من البيوع الإجبارية التى أمرت بها الشريعة الإسلامية .

وذلك مثل البيع الإجبارى لعبد يملكه شريكان أو أكثر (٣٤٤) . فقد قال الرسول (ص) فى حديثين صحيحين «من اعتق شركاً له فى عبد وكان له من المال ما يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل لا وكس ولا شطط فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد » واستناداً إلى هذا المعنى قيل إن الشيء المملوك لأكثر من شريك ولا يمكن تقسيمه يباع فى جملته إذا طلب أحد الشركاء ذلك ثم يوزع الثمن بالعدل ، ومن يرفض أن يبيع نصيبه يجبر على البيع . ويقرر مع أبى حنيفة ومالك وابن حنبل أن لكل شريك من الشريكين فى الملك الحق فى نصف الثمن وليس فى ثمن النصف . وترغم الشريعة أيضا الناس على البيع فى حالات أخرى معينة ، فللشريك فى الملك الحق فى الاستيلاء على جزء من العقار الذى له عليه حق الشفعة (٣٤٥) ، من يد المتملك وبنفس الثمن الذى اشتراه به وذلك حتى يتمكن من التحرر شخصيا من التبعية التى تفرضها الشركة أو القسمة . وفضلا عن ذلك فإن كل مالك ملزم بأن يقدم لغيره مجانا حق استخدام أشياء معينة أو أشياء يحتاج إليها الغير حاجة ملحة (٣٤٦) . ولهذا فمن باب أولى أن يكون للامام الحق فى إرغام التجار على بيع البضائع التى يحتفظون بها إذا كانت الأمة فى حاجة اليها . والتسعير فى مذهب ابن تيمية ليس إلا إجراء استثنائيا تبرره الضرورة ، فهو يقول : « إذا احترم التجار واجباتهم فلا يباح تحديد أسعار للسلع لا تتجاوزه » .

ولا تتجلى نزعته التحررية فحسب فى رغبته فى تضييق نطاق تدخل

الدولة الذى كان فى أصله أحد نقائص (أ) دولة المماليك . وإنما يظهر ذلك بصفة عامة من روح مذهبه باعتباره يهدف إلى جعل استقلال الفرد — بعد تنظيمه — أساسه الراسخ ، ويشجع على تحقيق أكبر قـــدر من التسامح الجماعى ، وعلى هذا فان على كل مسلم لا يعتقد فى شرعية عملية تجارية معينة أن يعتبر المال الذى تحقق من ذات هذه العملية مشروعا إذا وجد مسلماً آخر يخالفه فى الرأى ويعتبره مشروعا [٣٤٧] . ولكى يدعم ابن تيمية هذا المبدأ استند إلى سابقة عمر فى هذا الموضوع . فقـد ورد بالأثر أن عمر علم أن أحد نوابه قد أخذ قيمة الجزية على شكل كمية من الخمر فأمر عمر أن يباع الخمر وأن يدفع الثمن لبيت المال . وعلى هذا ومن باب أولى فمن المشروع أن يقبل مايسدده اليهود والنصارى من مال اكتسبوه من تجارة الخمر لأن هذه التجارة مباحة فى دينهم . وكذلك إذا لجأ اليهود والنصارى الى القضاء الإسلامى فانهم يحتفظون بملكيتهم للأموال التى اكتسبوها

(أ) أشرنا فى تعليقنا بالجزء الأول إلى تحامل لاووست على المماليك ص (١٧٩-١٨٠) ، ونود تذكير القارىء بالدور الكبير الذى قام به هؤلاء لطرد الصليبيين بالكامل ، فبعد صلاح الدين تصدى المماليك لسبع حملات صليبية فى تصميم رجولى كما يذكر الدكتور فهمى الشناوى .

وفى مقال مستفيض ، تصدى لشرح دور المماليك فى صد الحملات الصليبية وضرب مثلا بدورهم فى كبح جماح الموارنة الذين كانوا سندا لجيوش الغرب ، مقررا أن موقف المماليك من المارون هو أحد المواقف التى جعلت مؤرخى الغرب يسقطون المماليك من أى كتابة عنهم ، وإذا كتبوا سودوا تاريخهم ، وهذه أحدى السقطات الشنيعة للمؤرخين الغربيين ومن تبعهم جهلا من مؤرخينا .

(أنظر المقال بعنوان «أعيدوا كتابة التاريخ الحديث إسلاميا» ص ٤ ٦ — ٦٤
مجلة المختار الأسلامى العدد ١٢ ١٥ رجب ١٤٠٠ ه = يونيو ١٩٨٠ م

بطريقة مقبولة فى دينهم وإن كانت غير مشروعة فى نظر الإسـلام . ويتعين عليهم عند اعتناقهم الإسلام أن يتنازلوا عن قروضهم الربوية التى لم تكن قد تم تحصيلها بعد ، وإنما لا يردون الأمـوال التى سبق أن اكتسبوها فى وقت كانوا يعتبرون فيه الربا عملا مشروعاً .

وينبغى بالأحرى أن تسود نفس القواعد فى المعاملات الاقتصـادية التى تتم بين المسلمين أنفسهم. فالواقع أن بعض المسلمين يعتبرون عددا من العمليات التجارية غير مشروعة ، فى الوقت الذى يرى فريق غيرهم بحسن نيـة أن هذه العمليات ذاتها مباحة ، وذلك مثل الحيل الربوية التى تقررت شرعيتها فى فتاوى لبعض أتباع أبى حنيفة ، وعقود المزارعة التى يكون البـــذر فيها على عاتق المستأجر ، وإجارة الأراضى مقابل محصول جزء معـين من هـذه الأراضى . وبذلك يجوز اعتبار الأموال المكتسبة من هذه العمليات أموالا حلالا، ويباح إبرام مثل هذه العقود مع الذين يسلمون بشرعيتها ويعلق ابن تيمية بقوله: « فإن هذا (أى المسلم) أولى بالعفو والعذر من الكافر المتأول ، ولمـا ضيق بعض الفقهاء هذا على بعض أهـل الورع ألجأه إلى أن يعـامل الكفار ويترك معاملة المسلمين . ومعلوم أن الله ورسـوله لا يأمر المسـلم أن يأكل من أموال الكفار ويدع أموال المسلمين بل المسلمون أولى بكل خير والكفار أولى بكل شر » (٣٤٨) .

وهناك مبدأ شرعى ثان يحقق عن طريق حيلة ذكية تسامحا اقتصاديا كبيرا . فالشريعة تعتبر المجهول كالمعدوم (٣٤٩) باعتبار أن كل ما أمر الله به الناس يجب عليهم تنفيذه ، وأن كل إنسان يعجز عن معرفة هـذا الأمر أو تنفيذه يسقط عنه هذا الالتزام . وهذا هو وضـع الشىء اللقيط (لقاطة) إذ

يعاد إلى صاحبه إذا أمكن الاهتداء اليه . وفى حالة العكس فإنه يكون من حق ملتقطه (٣٥٠) . والواقع أن هذا المبدأ يعتبر « سنة » متفقا عليها من العلماء الذين لم يختلفوا إلا عند النظر فيما إذا كان من الأفضل بالنسبة للملتقط أن يحتفظ بالشيء أو أن يتصدق به (٣٥١) . ونفس الإجراء يتبع فى الميراث . فأموال المتوفى الذى ليس له وارث معروف ، تنفق فى الصالح العام لجماعة المسلمين (٣٥٢) . فعدم معرفة الورثة يجعلهم كأنهم غير موجودين . ولقد طبق ابن تيمية هذا المبدأ تطبيقا بارعا على حالة الأموال التى تدخل فى كل العمليات التجارية . ولا شك أنه ينبغى تلافى أن يكون الإنسان مكتسبا أو مؤتمنا على مال يعلم يقينا أنه مكتسب بطريق غير مشروع . فاذا علم مثلا أن هناك مالا مسروقا ، فانه يحرم تحريما قاطعا أخذ هذا المال ـ كله أو بعضه ـ عن طريق الهبة أو التبادل سواء على شكل ثمن بيع أو قيمة إيجار أو رد قرض لأن هذا المال يظل دائما ملكا للمالك الذى سلب منه . وعلى العكس إذا لم تعرف على وجه التحديد طريقة الحصول على هذا المال ، وإذا لم يتوفر أى سبب خاص للشك فى حائز المال ، علينا أن نتذكر أن كل أمر مجهول يشبه المعدوم . ويقبل قسم حائز هذا المال وبناء على إقراره يعتبر « مالكا » أو « واليا » أو « وكيلا » لهذا المال ، ويصبح كل تعامل به مشروعا .

والخلاصة أن كل الأموال الموجودة فى حوزة المسلمين واليهود والنصارى والتى يصعب إثبات أنها مكتسبة بطريق غير مشروع ، يمكن أن تكون محل تعامل مشروع . والحقيقة أن هذا التسامح فعال ، إذ يبدو أن ابن تيمية لا ينخدع بالشرف التجارى أو الشرف الإدارى المزعوم عند كثير من معاصريه.

فقد كتب فى الاسكندرية [٣٥٣] : « (المال) الذى اختلط بأموال ـ الناس من الحرام المحض كالغصب الذى يغصبه القـادرون من الولاة والقطاع أو أهـل الفتن وما يدخــل فى ذلك من الخيانة فى المعاملات أكثر من ذلك بكثير لاسيما فى هـذه البلاد المصرية فإنها أكثر من الشام والمغرب ظلماً تظلم بعضهم بعضـا فى المعاملات بالخيانة والغش وجحد الحق ولكثرة ما فيهـا من قطـاع الطريق والفلاحين والأعراب ولكثرة ما فيهـا من الظلم الموضوع من المتولين بغير حق » .

ونستخلص من الاعتبـارات السابقة أنه يصعب حصر عـدد العقود وطبيعتها مقدما . فلا يحرم منها إلا ما نص القرآن والسنة على تحريمه صراحة وعلى وجه التحديد ، أو العقود التى تنطوى بجـــلاء على استغلال ربوى للغير [٣٥٤] ولهذا فإن ابن تيميـة لم يستطع أن ينضم إلى رأى يتسم بالتشدد مثل رأى الظاهرية الذى لايبيح إلا العقود التى تستند شرعيتها على نص معين . ولقد اتسم مذهبـه بنفس المرونة الوظيفية فى الرعاية الـكبيرة التى أولاها للشروط التى تصحب أو تسبق إبرام العقد . [٣٥٥] فكثير من الفقهاء لا يقبلون إلا الشروط التى يعلن عنهـا أثناء إبرام العقد . ويفرق بعض الفقهـاء بين الشروط التى تستبعد غاية العقد والشروط التى تكتفى بتعديله . إن الشرط فى الحالة الأولى يلغى العقد وفى الحالة الثانية يلغيه العقد . والرأى الذى بدا فى نظر ابن تيمية أكثر استقامة هو الذى لايفرق بين هـــذين النوعين من الشروط . ومع ذلك وعلى الرغم من الأهمية التى منحها ابن تيمية للعرف ، فإنه تناول بالدراسة والفحص الدقيق نماذج العقود الرئيسية التى وضع الفقه نظريتها . وفي مواجهة رأى الشافعية الذى يميل إلى اعتبار العقـد النموذجى

هو البيع النقدى ، فضل ابن تيمية عقود المشاركة على عقود المبادلة — وهذه نتيجة منطقية نابعة من نظرته الاجتماعية المبنية على التعاون — كما جعل من نظرية الدين العنصر الذى لاغنى عنـــه فى كل فكرة مذهبية عن النشاط الاقتصادى من حيث التصور الشرعي (٣٥٦) .

وفضلا عن ذلك فإن ابن تيمية قد تمكن من إدخال شيء من التعديل على نقاط جوهرية فى بعض الأفكار التى تعتبر فى العادة وعن حق أبرز مايتميز به السلوك الأخلاقى فى الاقتصاد الإسلامى . فقد كان له اتجاه ملحوظ فى محاولة إعادة ادخال عنصر الاحتمال والمخاطرة فى نظرية البيـع ، وهو عنصر العمليات التجارية الذى استبعده الفقهاء منها بصفة عامة . فجميـع الفقهـاء يحرمون مثلا بيع الأشياء غير الموجودة . ولقد فسر ابن تيمية هذا المبدأ بأنه يرجع إلى غلو الفقهاء فى توسيـع دائرة التحريم المقيدة فى القرآن بحالات معينة بذاتها وكان من جراء ذلك أن بدا هـذا النوع من التبادل وكأنه صورة تدليسية . فوجود الشيء أو عدم وجوده لا يعتبر فى حد ذاته من الأسباب الشرعية فى تحليل البيع أو تحريمه . وحين أباح الرسول بيـع زرع المقاثى ، القائم قبل أن تظهر علامات نضجه ، سن على نص صريح مبـدأ ذا طابـع عام يجعـل بيـع الأشياء غـير الموجودة مشروعاً بل واجباً إذا اقتضته ضرورات التعامل الاقتصادى أو الحياة الاجتماعية . وبناء على ذلك يتعين بالأحرى أن نعتبر بيـع الأشياء الغائبة أو التى يستحيل معرفتهـا على وجه الدقة وقت ابرام العقد ، عملية معقولة ومشروعة بشرط أن يتوفر فيها حسن النية ، وطالما أن تقدير قيمة الأشياء المتبادلة لن يكون بطريقة تقريبية .

والبيع فى المذهب الشافعي وعند أكثر العلماء الحنابلة ، لا ينقل الملكية بمجرد رضا الطرفين ، وإنما بتسليم الشيء وقبض ثمنه . أما فى مذهب ابن تيمية فإن رضا الطرفين وحده ينقل الملكية . وما التسليم والقبض إلا وسيلة لتنفيذ غاية العقد بأقصى سهولة ممكنة وبما يتفق مع رغبات ذوى الشأن . ولقد ترتب على ذلك أيضا نتيجة هامة . فمن المقرر فى الشريعة الإسلامية أن التسليم يجب أن يتم من حيث المبدأ بعد إبرام العقد مباشرة ما لم يكن هناك اتفاق على خلاف ذلك . ومعنى ذلك أن أسلوب البيع المفضل هو البيع النقدى . وتأتى بعد ذلك مرحلة الحيازة التى تخول لكل من الطرفين حرية التصرف فى الشيء ، فينتقل الشيء إلى مسئولية المشترى والثمن إلى مسئولية البائع . ولقد بدت هذه الأحكام فى نظر ابن تيمية مقيدة فى هذه النقطة وخشى من بقائها غير منتجة على هذا النحو أن تبذر عدم الثقة فى النظام القانونى الإسلامى . وقرر فى النهاية أن لفظي « التسليم » و « القبض » لا ينبغى تعريفها عن طريق الشريعة أو اللغة ، لأن مضمونهما يتحدد على أساس « العرف » وحرية إرادة الطرفين .

ويفرق الفقهاء بعد ذلك بين الشيء « العين » و « المنفعة » مما أتاح لهم التمييز بين الإيجار المملك وعارية الاستعمال ، وبين العارية وعارية الاستهلاك (قرض) . فالإيجار هو عقد يباع بموجبه حق استعمال شيء لزمن محدد . أما الاستعمال فهى التنازل بلا عوض ولوقت محدد عن الانتفاع بشيء . ولكن مذهب ابن تيمية لا يقبل الاستناد إلى هذا التمييز لتعريف الإيجار وعارية الاستعمال فى مواجهة البيع وعارية الاستهلاك . فقد يتعلق الإيجار بشيء كامل مثل إيجار مرضع — وهو الإيجار الوحيد المنصوص عليه بالقرآن —

وإيجار النبع . وكذلك الحال فى القرض . فإن قيمة المال المقترض تكون فى استخدامه على وجه من الوجوه وليس فى حقيقته الذاتية . وعلى العكس فى عارية الاستعمال فإن غاية المقترض هو الإستهلاك الفعلى للأموال الناتجة عن الشيء المعار . وعلى ذلك يجب أن نبحث عن مبدأ التفرقة فى مجال آخر . فالفرق الوحيد بين البيع والإجارة يكمن فى تصاعدية الاستعمال أو تصاعدية انتاج الشيء موضوع العقد . بل يمكن أن نقول إن إيجار الشيء أرقى من إيجار استعمال الشيء ، لأن الشيء المحسوس أفضل من جملة الصفات التى يتكون منها . ويمكن تطبيق هذا المبدأ أيضا على القرض وعلى العارية .

والفرق الوحيد بين عارية الاستهلاك وعارية الاستعمال يكمن فى أن الشيء المتنازل عنه يتعين رده فى الحالة الثانية ، بينما يرد ما يعادل قيمته فى الحالة الأولى . فالفرق هنا فرعى . وكل من هاتين العمليتين يدخل فى قسم « التبرعات » وكل منهما يفرض على الطرفين التزامات متشابهة . فلا يجوز للمعير أن يشترط مقدما دفع زيادة فى القيمة . كما أن المستعير وقد استفاد من خدمة يلتزم أدبيا أن يعيدها بما يتناسب مع أهميتها ومع إمكانياته . وهنا نجد القرض بفائدة قد رد اعتباره من الناحية الأدبية لا القانونية . وذلك باعتباره عقد هبة ضمنيا حيث يتنازل المعير مؤقتا عن ماله بدافع التضامن الأخوى ويأخذ فوق ماله أو فوق القيمة المعادلة أجراً يفرضه على المستعير شعور عادل بالعرفان .

وهكذا تبرز خصائص مبادىء ابن تيمية الاقتصادية فى روح مذهبه

الاجتماعى السياسى . إن مذهبه فى الاقتصاد ليس فردى النزعة . والفرد ليس هو السيد الطليق فى حركته ونشاطه ، وإنما هو مقيد فى ربحه وفى اكتسابه وفى استخدامه . فلم يخطر ببال ابن تيمية أن الاستقلال الفردى المطلق يمكن أن يكون ذا فائدة اجتماعية . إن مذهبه يرتاب من الإنسان الضال بطبيعته إذا تجاوز الحدود التى وضعها الله له ، وابتعد عن نظام الدين. ولا نجد فى أى مذهب ذى نزعة اجتماعية ما يؤكد بهذا الوضوح مبدأ الملكية الخاصة وعدم المساواة بين ظروف الناس ، ويكون دور الدولة فيه هو المراقبة والموازنة من أجل تنسيق النشاط الاقتصادى طبقا لما تمليه الأحكام الدينية الأولية ، إنه مذهب وسط بين المذهب التجارى الرأسمالى وأسلوب اشتراكى حكومى دينى يشجع النشاط الاقتصادى ويسخر اكتساب الملكية الخاصة واستخدامها فى خدمة الدين والجماعة . ويمكن أن يوصف مذهبه بالفردية المعتدلة أو بالتضامنية (أ) أو التعاونية التى تعمل تحت إشراف الدولة . ولهذا فهو مذهب معيارى فى جوهره . إن مفهوم القوانين الاقتصادية الطبيعية لا يغيب عن ابن تيمية الذى يلجأ دائما إلى العرف لتحديد الثمن العادل والأجر العادل والربح العادل . ولكن مذهبه فى الاقتصاد وإن كان يسعى إلى أن يكون مثل مذهبه فى السياسة ــ تركيبا مقدرا من النزعة الاختيارية (ب) ومن المبادىء الشرعية ، فقد ظلت عنايته أقل فى تقرير أحكام واقعية

(أ) ينفرد النظام الاقتصادى فى الاسلام بأصوله ومعالمه الخاصة وقد بينا فى المقدمة خطأ إستخدام المصطلحات الغربية أو الشرقية فى وصف الأنظمة الاسلامية .

(ب) عاد لاووست لاستخدام مصطلح النزعة الإختيارية ، والحق أنه ليس لابن تيمية اختيار بين المبادىء الشرعية وغيرها ، ولكنه يجتهد فى النصوص الشرعية نفسها . وقد أبنا مراراً هذه القاعدة المنهجية لشيخ الاسلام .

من تقرير أحكام قيمية، واجتهد على الدوام لإخضاع نشـاط الإنسان الاقتصادى لغايات سامية تنبع من العقيدة والأخلاق .

خاتمـــة

الأخـــلاق

الواقع أن مذهب ابن تيمية يستهدف الأخلاق (أ) فى النهاية . فعلى الرغم من الأهمية التى أولاها للعقيدة ، لم تكن قضيـة معـرفة الله هي القضية التى احتلت عنده المقام الأول . فالإنسـان عاجز عن أن تكون لديه معرفة وافيـة عن الله سواء استمد هذه المعرفة من النقل والعقل أو اعتمد مع الصوفية على الإلهام والإشراق والمكاشفة ، فإن عـــدم مشابهة الله المطلقة تؤدى الى نزعة لا أدريه والى نزعة نسبية لا تشجعان مقدما على التعمق العقيدى . وإذا كان يستحيل على الإنسان معرفة الله المعرفة الوافيـة أليس فى الإمكان أن نجعـل هدف الحياة الأخلاقية هو الاتحاد مع الله ؟ لقد كان المثـل الأعلى للأخلاق الصوفية أن يتاح للمؤمن عن طريق الاشتغال بالزهد وإماتة الجسد هو الإلغاء التدريجى لكل تميز بين الذات والموضـوع والسمو بالروح إلى حالة من

(أ) نعجب من فهم لاووست هذا ، فقد قلص أعمال ابن تيمية كلها بحصره إياها فى إستهداف الأخلاق وحدها.

نرجو الرجوع إلى المقدمة بالجزء الأول.

قارن أيضا مقالنا (الأخلاق الاسلامية فى رأى ابن تيمية) نشر بمجلة دراسات : مجلة كلية التربية بجامعة الرياض ، العدد الأول — ذو القعدة سنة ١٣٩٧هـ

النشوة تشعر فيها الروح باتصالها بالله . ولقد كان عمل ابن تيمية فى جملته معارضا معارضة دائمة لكل شكل من شكلى المثل الأعلى الصوفى ، وهما « الاتصال » الذى طوره الفارابى وابن سينا ووجد أرضا خصبة لانطلاقه فى المدرسة الاندلسية مع ابن طفيل وابن رشد ، و « الاتحاد » حيث يختفى أى تمييز بين الشخصية والعالم الخارجى . وكانت أقصى سعادة تتحقق للانسان فى النهاية هى هذه النشوة بعد أن تتحول إلى تأمل صاف للخير . وأدت هذه الاستنكافية التأملية إلى هبوط قيمة تطبيق الشريعة بعد أن فقدت صفتها كغاية وتحولت الى وسيلة باعتبار أن المذاهب تعول فقط على الحقيقة فى النهاية . وقد نصل فى آخر المطاف إلى اعتبار سائر الأديان متساوية لأنها تؤدى إلى نفس الاتحاد الصوفى وإنما بطرق مذهبية مختلفة . (أ)

إن المثل الأعلى فى العقيدة ليس معرفة الله ولا الاتحاد فيه وإنما هو عبادته [٣٩١] . ونجد هنا مفهوم العبادة الذى اجتهدت عقيدة ابن تيمية كلها فى تدعيمه . ومن العسير القيام بحملة أخلاقية فقهية أشد من حملة ابن تيمية ضد العقيدة والأخلاق الأفلاطونية المحدثة التى كان لها أثر بالغ على الفلسفة الإسلامية ابتداء من الفارابى الى ابن عربى . فبعد أن جعل الفلاسفة من مفهوم الله كيانا مفرغا من أى تحديد إيجابى طالبوا الإنسان أن يتشبه به . ولكن مفهوم الله فى نظر ابن تيمية على خلاف ذلك اذ أنه قريب من خلقه إنه إله المحبة والرعاية

(أ) نود تنبيه القارىء أن الصياغة بهذه الكيفية تخلط بين آراء الصوفية ورأى ابن تيمية ، ولهذا فمن الضرورى الفصل بين مقدمة حديث المؤلف الذى قصد به التمهيد لآراء شيخ الاسلام ، وبين آرائه المستخلصة فيما بعد (ينظر تعليقنا القادم)

المطلقة الدائمة ، وهو فى آن واحد سيد المؤمنين وحبيبهم بشرط أن يكون لديهم العزم الأكيد على عبادته ، بعد أن يبعدوا عن خيالهم امكان (أ) معرفته فالغاية فى كل سلوك هي اذن طاعة الله وحده بالأشكال والوسائل التى بينهـا

(أ) لابد من وقفة طويلة هنا لشرح ما التبس على المؤلف فهمه من كلام شيخ الاسلام ، فقد أورد فى هذه العبارة قضيتين هامتين هما — الأولى عبادة الله عز وجل وطاعته ومحبته ، الثانية — معرفة الله سبحانه وتعالى .

وقد تحدث أبن تيمية طويلا فى القضية الأولى وعالجها فى مؤلفاته ، وقد يغنينا الرجوع اليها الاشارة إلى كتاب واحد بإسم (العبودية)، ونقتبس منه بضعة أسطر تعطى القارىء فكرة صحيحة عن رأى أبن تيمية قال فيها (وقد أخبر الله سبحانه أنه يحب المتقين المحسنين والصابرين ويحب التوابين ويحب المتطهرين بل هو يحب من فعل ما أمر به من واجب ومستحب ، كما فى الحديث الصحيح (لا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فاذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به) .. الحديث . وبعد أن عرض لما ابتدعه المقلدون للنصارى فى الزهد والعبادة إستناداً إلى كلام متشابه وحكايات لا أصل لها ، يقطع فى النهاية إلى أن الدين الحق هو تحقيق العبودية لله بكل وجه ، وهو تحقيق محبة الله بكل درجة ، فكل محبة لا تكون لله فهى باطلة ، وكل عمل لا يراد به الله فهو باطل ، فلابد من الجمع بين الوصفين : أن يكون لله وأن يكون موافقا لمحبة الله ورسوله ، وهو الواجب والمستحب ، كما قال تعالى (فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه أحدا) الكهف ١١٠ ، وكما فى الحديث (من أحب لله وأبغض لله وأعطى لله ومنع لله إستكمل الإيمان) وقول الرسول صلى الله عليه وسلم (أوثق عرى الإيمان الحب فى الله والبغض فى الله) .

وبعد استطراد فى شرح الصلة بين قوة المحبة فى القلب وحركة الإرادة يصل إلى النتيجة المترتبة على ذلك عندما يعرف الجهاد — وهو بذل الوسع — وهو كل ما يملك من القدرة فى حصول محبوب الحق ودفع ما يكرهه الحق ، فاذا ترك العبد ما يقدر عليه من الجهاد ، كان دليلا على ضعف محبة الله ورسوله فى قلبه ، فالمحبة إذن لابد أن تتحول إلى عمل يصبح بدوره دليلا عليها ويتحرك به المسلم حركة إيجابية فعالة . =

لنا . وأول شروط هذه الطاعة هي « الإسلام » أى الخضـوع المنظم الدائم لأحكام الشريعة (٣٥٨) . فهو ينظم ويمهد للتسامى فى الفضائل الأخلاقية نحو « الإيمان » ثم نحو « الإحسان والتوحيد » .

كيف نعرف الإيمان ؟ (٣٥٩) يرى الخوارج أن الإيمان هو العمل . أما

= أما القضية الثانية – وهى معرفة الله سبحانه وتعالى ، فان أفضل ما نستند اليه هو رده على الرازى الذى ادعى أن المشهور عند النظار أن العلم بالصانع أنما يحصل بالنظر والإستدلال وهو ترتيب الأقيسة العقلية . ولكن أبن تيمية لا يوافقه على ذلك ويدحض رأيه مبينا خطأه ، فلم ير أحد من السلف هذا الرأى ولا قاله أحد من الأنبياء والمرسلين ، ولا هو قول كل المتكلمين ولا غالبهم بل هذا قول محدث فى الاسلام ، بل الاقرار بالصانع أمر فطرى ضرورى بديهى لا يجب أن يتوقف على النظر والإستدلال .

على أن هذا لم يمنعه من الإعتراف بأن الطرق النظارية تفيد العلم والمعرفة ، ولا منافاة بين كون الشىء يعلم بالبديهة والضرورة ويكون عليه أدلة وهى نوعان :

أحدها – الآيات كما يذكر الله ذلك فى القرآن ، والآية هى دليل على عينه بعينه ، فنفس الكائنات وما فيها وهو عين وجودها فى الخارج مستلزم لوجود الرب .

الثانى – ضرب الأمثال والقياس وهو نوعان :

أ – قياس الأولى والأحرى فهذا أيضا مما يذكره الله فى القرآن ، لكن عامة ما يستعمل هذا فى صفاته كاثبات وحدانيته وفى الهيئة وقدرته ونحو ذلك .

ب – والثانى الأقيسة المطلقة وأقيسة التمثيل وهذه التى يسلكها هؤلاء النظار المتكلمون من المتفلسفة ومتكلمى أهل الملل ، وهى أضعف الطرق وأقلها فائدة ..)

(ينظر كتاب العبودية ط المكتب الاسلامى سنة ١٣٩٢ ﻫ تقديم الأستاذ عبد الرحمن الباني ص ١٠٦ ، ١٣٦ ، ١٣٧

وكتاب بيان تلبيس الجهمية فى تأسيس بدعهم الكلامية ص ٤٧٣ – ٤٧٤
بتصحيح وتعليق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم – مطبعة الحكومة بمكة المكرمة ١٣٩٢ ﻫ)
وهو من أهم كتب شيخ الأسلام أبن تيمية

المرجئة والى حد ما الكرامية والأشعرية ، فإنهم يستبعدون العمل . والإيمان في مذهب ابن تيمية شمولي . فهو ينطوى أولا على النية . والقلب هو مركز النية والإرادة وأنبل مكان فى الجسم . يقول الرسول (ص) فى حديث عن ابن حنبل « إن فى الجسد لمضغة إذا صلحت صلح الجسد كله ، واذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهو القلب » . ويضم الإيمان أيضا عدداً من المشاعر هى الخوف من الله والأمل والثقـــة الكاملة فى الله (التوكل) والذل والصبر . فضلا عن أن الإيمان محبة (٣٦٠) . وبهذا لا يكون موضوع محبة المؤمن هوالله فى ذاته وفى صفاته اذ يستحيل معرفة الله المعرفة الوافية كما أن كل المحبة تفترض « مناسبة » أو مماثلة بين المحب والمحبوب . أما ما ينبغى على المسلم أن يحبه بكل قواه فهو أمر الله ، الشريعة الإلهية وهي العدل والصواب والخير . لقد كانت محبة الله عند كثير من الصوفية هي العامل الذى به يتحـررون من الشريعة ، فأصبحت فى مذهب ابن تيمية القـوة المعنوية التى تجعـل المسلم ينحنى أمام الشريعة بوقار ملؤه السعادة والدوام والاقتناع . ويشمل الإيمان أخيراً أعمال الجوارح : العبادات أو الأعمال . ويقسم ابن تيمية هذهالأعمال إلى أعمال بدنية مثل الصلاة والصوم ، وأعمال مالية مثل الصدقة ، وأعمال مختلطة مثل الحج والجهاد . وهى متدرجة فى المنازل . فبرغم أن الصـلاة هي أفضل الأعمال فإن الصدقة — وأكثر منها الجهاد — من أوائل واجبات المسلم والإسلام قبل كل شىء مبدأ للحياة الاجتماعية والسياسية . ولذلك فان المحبة ليست تحرراً وإنما هى نظام . كما أن الأعمال الصالحة بصفة عامة هى الأعمال التى لا يعود فيها جهد الفرد فى التقوى بالنفع عليهوحده وإنما يكون مصدراً لنفع الجماعة بأسرها .

وعلى عكس مذهب الكرامية والخوارج ، يتعرض الإيمان للزيادة والنقصان (٣٦١) ليس فقط باختلاف الأشخاص وإنما عند الشخص الواحد فى مختلف لحظات حياته الأخلاقية . وإيمان النبى أعلى من إيمان الصديق ، وإيمان الصديق أسمى من إيمان الولى . والرجل نفسه لا يتساوى مع نفسه فى إيمانه بالله . ويخضع الإيمان لقانون التدرج العام . فهو يبدأ بأداء شعائر شكلية لا تطالب بأكثر من طاعة منتظمة من غير اقتناع عميق بأحكام الشريعة الظاهرية . وينتهى فى الجانب الآخر من التدرج بفناء (٣٦٢) الإرادة فى تطبيق القانون تطبيقا شموليا (إخلاص ، إحسان) .

ولتعريف هذه المرحلة الأخيرة للحياة الأخلاقية يتعين تعميق مفهوم التوحيد . وعند تطبيقه فى مجال الله فانه يقصد من هذا اللفظ « توحيد الربوبية » ، وعند تطبيقه على المؤمن يعبر عن الالتزام « بتوحيد الألوهية » نحو الله وحده . ولقد عاب ابن تيمية على سابقيه أنهم لم يوضحوا ما يتضمنه هذا المظهر الذاتى والأخلاقى من معنى . بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك فيقرر إمكان تبادل المعنى بين نوعى التوحيد . فتوحيد الربوبية يترتب عليه توحيد الألوهية (٣٦٣) . والتسليم بالتعدد فى الآلهة هو إدخال التعدد والشرك فى الحياة الأخلاقية . وبالعكس لا يمكن التسليم بتوحيد الربوبية، وفى نفس الوقت الإيمان بإله غير الله . إن توجيه جزء من العقيدة التى تدين بها لله وحده نحو نبى أو ولى وبالأحرى نحو رئيس جمعية أو حاكم سياسى ، هو وقوع بغير وعى فى الإشراك بألوهية الله إلها آخر وبربوبية الله رباً آخر . وبقدر ما تتوقف عقيدة ابن تيميـة عن أن تصبح عقيـدة صوفية تصير تدريجيا عقيدة أخلاقية (أ) . إن الله هو المبدأ الذى يقدم

(أ) هذا رأى لاووست وفهمه الخاص للنصوص لا نوافقه عليه .

لضمير الفرد أسلوب تحقيق وحدة ذاته العليا . وإذا كنا نستطيع تعريف الضمير الأخلاقي بأنه الضمير النفسي المتماسك تماسكا كاملا ، فإنه يتعين أن نرى في المسلم الذي قام « بتحقيق التوحيد » المثل الأكمل لهذه الحاجة إلى الذاتيـة وللمنطق مع ذاته وللاخلاص الحقيقي ، فيجـد في فـكرة الله غاية نشاطه ومضمون مثله الأعلى . (أ)

(أ) لعله يعنى قول شيخ الأسلام

(فالمقصود أن يكون الدين كله لله ، وأن تكون كلمة الله هي العليا ، وكلمة الله أسم جامع لكلماته التي تضمنها كتابه) (ص ٣٧ السياسة الشرعية)

هوامش المؤلف :

للقسم الثالث

(١) الحسبة ص ٤ و ٥ ويستخدم ابن تيمية أيضاً عبارات أخرى مرادفة لتحديدور الدولة . وهو «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وأن تكون كلمة الله هي العليا ، وأن يسود التوحيد الصحيح بين الناس ، وأن يقوم حكم العبادة الكاملة لله. » الحسبة ص ٢ ، ٣ .ة وتتلخص هذه السياسة الشرعية فى كلمتين : أداء الأمانة وإقامة العدل ، وتستند إلى آية الإمار (النساء ٦١— ٦٢) التى نزلت بعد فتح مكة . وكان النبى قد تسلم مفاتيح الكعبة من بنى شيبةوطلبها منه العباسى ليجمع بين سقاية الحاج وسدانة البيت . ثم أعاد إليه المفاتيح بعد نزول هذهالآية : «إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل .إن الله نعما يعظكم به إن الله كانسميعاً بصيرا . يأيها الذين آمنو أطيعوا الله وأطيعوا الرسولوأولىالأمر منكم ، فإن تنازعتم فى شيء فردده إلى الله والرسول» . هاتان الآيتانهما جوهر كل سياسة شرعية .

فالآية الأولى توضح للسلطات الإدارية إلتزاميها الأساسيين والآية الثانية تخاطب كلفرد من أفراد الأمة لا الجيش فحسب كما يقال أحياناً . ومن هنا كانت خطة ابن تيمية فىالدراسة الشرعية : فى الجزء الأول يتناول أداء الأمانات (الولايات و الأموال) وفى الجزء الثانى العدل (الحدود وحقوق الناس) . السياسة ص٣ قارن ذلك بالمنهاج ج ١ ص ١٤٦ . أنظرأيضاً الملحق رقم ٤ .

(٢) السياسة ص ٢٩ ولا سيما جميع حقوق النبى . «الصارم» فى مواضع متفرقة .

(٣) مجموعة الرسائل ص ٨٤ و ٩٠ . مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ١٧٥ . مجموعة الرسائل الكبرى ج١ ص ٨٣ (العبادات الأساسية هى الصلاة والصيام وتلاوة القرآن) .

(٤) السياسة ص ٣٤ . الفتاوى ج٢ ص ٢٢١ ، ج ٣ ص ٧٩—٨٠مجموعة الرسائل الكبرى ج١ ص ٣١٤ — ٣١٥ . دراسة شاملة عن الصلاة والمراجع بصفة عامة أنظر أ.ج. ونسنك مادة (صلاة) بدائرة المعارف الإسلامية ج٤ ص ٩٩—١٠٩ وأنظر أيضاً الملحقرقم ٥

(٥) الحسبة ص ١٠ ورد هذا الأثر فى موطأ مالك.

(٦) إهمال صلاة الجماعة يضيع «العدالة». الفتاوى ج١ ص ٩٤–١٠٥ وعن أهمية صلاة الجماعة ج٢ ص ٢٢١ ، ٣١٦ – ٣٦٩ .

(٧) السياسة ص ١٠ . يقارن «بالفتاوى» ج٢ ص ٤٥٩.

(٨) ومن هنا كان وجوب تنظيم أذان الصلاة باعتباره «فرض كفاية» الفتاوى ج١ ص ٦٧ وكذلك وجوب ضرب عنق من يترك الصلاة متعمداً . مجموعة الرسائل الكبرى ج١ ص ٣١٦.

(٩) مجموعة الرسائل الكبرى ج١ ص ٢٥٠ – ٢٥١ وج٢ ص ٣٥١ .

(١٠) نفس المرجع ص ٢٤٧ .

(١١) الفتاوى ج١ ص ١٧٦ و ١٨٥ – ١٨٦ .

(١٢) عن النية (أنظر رسالة عن النية) فى مجموعة الرسائل الكبرى ج١ ص ٢٤١ وما يليها . الفتاوى ج١ ص ٥ وما يليها وص ٥٩–٧٠ ، ٧٣ – ٧٤ ، و١٠٧ .

(١٣) ترجع هذه البدعة إلى «مؤلف الإفصاح» مجموعة الرسائل الكبرى ج١ ص ٢٥٣ . ويورد فى مقابلها شهادة الشافعى شمس الدين أبى عبد الله محمد بن الحريرى الأنصارى ، والمالكى شمس الدين أبى عبد الله محمد بن أبى القاسم التونسى نفس المرجع ص ٢٥٤ ، ٢٥٥ . وبالأحرى لا داعى لذكر عدد الركعات ولا نوع الصلاة عند استحضار النية .

(١٤) الطهارة الشرعية بنوعيها ضرورية للصلاة . ومع ذلك هناك خلاف حول ضرورتها فى الطواف وسجود التلاوة وصلاة الجنازة ولمس المصحف . الفتاوى ج٢ ص ٤٥–٥٧ .

(١٥) مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٢١٠ . لهذا يركز ابن تيمية بصفة خاصة على التطورات العميقة التى يمكن أن يؤدى إليها إعتبار الضرورة فى الصلاة ويجب فى صلاة الجماعة أن تكون الصفوف متصلة وأن يصلى كل مسلم فى الصف . فاذا كانت هناك استحالة فيمكنه أن يصلى منفردا . ومن حيث المبدأ تكون الصلاة خلف الإمام وعند الضرورة يجوز الصلاة أمامه. «القياس» ص ١٣٩.

(١٦) يقول موفق الدين إنه يتعين على المسلم المقيم فى المدينة أن يعرف اتجاه القبلة. وفى حالة الخطأ يجب عليه إعادة الصلاة . أما فى السفر فإن الاجتهاد مباح وفى حالة الخطأ لاتجب

الإعادة . «العمدة» ص ١٤–١٥.

(١٧) الفتاوى ج١ ص ٦٣ و ص ١٥٢–١٥٣ ، ج٢ ص ٤٤ . وهناك أوقات تحرم فيها الصلاة مثل اثناء خطبة الإمام إلا في حالة أداء الصلاة الواجبة . الفتاوى ج١ ص ١٢٩. وكذلك قبل شروق وغروب الشمس حتى لا يقع أى شبه مع عبادة الشمس . مجموعة الرسائل الكبرى ص ٢١٠.

(١٨) الفتاوى ج١ ص ١٥٥. (١٩) نفس المرجع

(٢٠) نفس المرجع ج١ ص ٧٣.

(٢١) الحسبة ص ١٠.

(٢٢) الفتاوى ج١ ص ١١١ . ولكنه يفند تحريم الصلاة في الحمامات .الفتاوى ج١ ص ٦٠–٦١.

(٢٣) الفتاوى ج١ ص ١١٨ وفي مواضع متفرقة.

(٢٤) الفتاوى ج١ ص ١٢٠ وفي مواضع متفرقة.

(٢٥) نفس المرجع ج١ ص١٣١ .

(٢٦) نفس المرجع ج٤ ص ٤٥٩.

(٢٧) وتجدد الإشارة بهذه المناسبة إلى اتجاه ابن تيمية إلى استحسان منتهى البساطة في العبادة . إذ يوصى بالصلاة على الأرض وبامكان دخول المسجد بالحذاء لأن الأرض كالماء لها قوة مطهرة . الفتاوى ج٢ ص ٢٦ و ٢٧٤ . كما أن عادة بسط السجاد الفاخر بالمساجد يوم الجمعة مخالفة للسنة . نفس المرجع ص ٣٩.

(٢٨) مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٣٥٥ .

(٢٩) «المخاطبة» معمول بها من جهة «المأموم» مجموعة الرسائل الكبرى ج١ ص ٢٥١ .

(٣٠) مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٣٤٦ .

(٣١) الفتاوى ص ١١٦ ومن هنا كانت بدعة السجود أمام ملك أو شيخ رمزا للخضوع

فهي بدعة تتضمن معنى الشرك . قارن ذلك بالصبغة التالية «ولهذا كان أعظم الأذكار التي في الصلاة قراءة القرآن وأعظم الأفعال السجود لله وحده لا شريك له» مجموعة الرسائل الكبرى ج١ ص ٣١٣ .

(٣٢) القياس ص ٩٥ .

(٣٣) الفتاوى ج١ ص ١٩٧ . عن صيغ الذكر الشرعى انظر الفتاوى ج١ ص ١٥٧ وعن منزلة الدعاء ج١ ص ١٥٩ . عن السكينة اللازمة للصلاة انظر الفتاوى ج٢ ص ٣٦٩ .

(٣٤) السياسة ص ٧٦ .

(٣٥) نفس المرجع ص ٧٦-٧٧ .

(٣٦) عن صلاة المسافر انظر الفتاوى ج١ ص ١٢٢ و ١٢٦ و ١٧٣ ودراسة شاملة عن نظامها فى الشريعة بمجموعة الرسائل والمسائل ج٢ ص ٢ . وعن ما جرى عليه العرف فى تسميته بلفظ السفر ص ١٣ و ٥٧ . مذهب عثمان ص ٤٩ .

(٣٧) أثارت السنة الراتبة خلافات كثيرة . الفتاوى ج٢ ص ٤٠٥ . وتضم هذه السنة الراتبة صلاة العيدين وصلاة الكسوف وصلاة الاستسقاء والتراويح وصلاة الجنازة مجموعة الرسائل الكبرى ج١ ص ٣١١ .

(٣٨) الاختيارات ص ٣٧ .

(٣٩) الفتاوى ج١ ص ١٥٦ .

(٤٠) نفس المرجع ج١ ص ١٥٥ .

(٤١) نفس المرجع ج١ ص ١٥٦ .

(٤٢) بمقتضى «التوقف» . ويمكن إذن أداء عشرين ركعة حسب رأى أبي حنيفة والشافعى واحمد أو سته وثلاثين وثلاثه عشر وإحدى عشر مثل مالك . الاختيارات ص ٣٨ . وكذلك الفتاوى ج١ ص ١٤٧ . مناقشة الرأى القائل بأن «التراويح» بدعة استحدثها عمر . انظر منهاج السنة ج٤ ص ٢٢٣ .

(٤٣) الاختيارات ص ٥٠ .

(٤٤) الفتاوى جا ص ١٣٨ .

(٤٤) المرجع السابق جا ص ١١٣-١١٤ .

(٤٦) المرجع السابق جا ص ١٣٦ . مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ١٦٨ .

(٤٧) منهاج السنة ج٢ ص ١٤٧-١٥١ .

(٤٨) الفتاوى جا ص ١٢٩ .

(٤٩) المرجع السابق جا ص ١٣٦ و ١٤١ وبخاصة البحث المخصص لهذا الموضوع فى مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ١٦٧ - ١٧٩ .

(٥٠) الفتاوى جا ص ١٤٢-١٤٣ .

(٥١) عن الصلوات البدعية الأخرى عند الصوفية انظر مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ١٧٧ .

(٥٢) الفتاوى جا ص ١٤٤ .

(٥٣) الاختبارات ص ٤٨-٤٩ .

(٥٤) المرجع السابق ص ٤٩ .

(٥٥) الحسبة ص ١٨ .

(٥٦) السياسة ص ٤١ .

(٥٧) مجموعة الرسائل ص ١٠٦ .

(٥٨) الفتاوى جا ص ١٥٩ - ١٦٧ .

(٥٩) هى إحدى القضايا التى عنى بها ابن تيمية عناية فائقة وركز عليها تركيزاً كبيراً وخصص لها أطول بحوثه الجدلية «زيارة القبور» بمجموعة الرسائل ص ١٠٣-١٢٢ والفتاوى ج٤ ص ٣٠٢-٣٠٦ .

(٦٠) «الجواب الصحيح» ج٣ ص ٧١ . المنهاج ج٢ ص ٩٣.

(٦١) توجد صيغة للتمييز بين «الزيارة السنية» و «الزيارة البدعية» بمجموعة الرسائل ص ١٠٦ . زيارة القبور المقبولة بالاجماع أخذ بشرعيتها كل من الغزالى وأبى الحسن بن عبدوس وأبى محمد المقدسى . الفتاوى ج٣ ص ٥ . ويقصرها بعض العلماء على زيارة قبر الرسول(ص) ومنهم أبو محمد بن عبد السلام فى «فتاواه» . مجموعة الرسائل ص ١٠٦ .

(٦٢) عن المراجع العامة نحيل إلى مقال (صوم(« Sawm »بدائرة المعارف الإسلامية ج٤ ص ٢٠٠–٢٠٨ تأليف (برج) ، وموفق الدين بن قدامة فى «العمدة» ص ٤٠–٤٤ . وعند ابن تيمية فى «الاختيارات» ص ٦٣–٦٧ .

(٦٣) ليست هناك قاعدة مطلقة بالنسبة للمسافر . فهو وحده الحكم فى أن يصوم أو يفطر . وهنا أيضا مثل رائع لفردية المذهب . الفتاوى ج١ ص ٣٠٧–٣٠٩ .

(٦٤) الاختيارات ص ٦٤ .

(٦٤) «بيان الهدى من الضلال» فى مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ١٥٢–١٧٦ .

(٦٦) مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ١٥٧ . عن موضوع الغام الذى يحجب القمر انظر «مسائل المردينيات» ص ٤٦–٥٠ .

(٦٧) وذلك بعكس رأى موفق الدين بن قدامة كما جاء فى «العمدة» ص ٤٢ .

(٦٨) القياس ص ٢٥–٢٦ .

(٦٩) مجموعة الرسائل والمسائل ج١ ص ٨٤ .

(٧٠) مجموعة الرسائل والمسائل ج١ ص ٨٥ ، ٩٢–٩٤ .

(٧١) إنها صيغة الذكر عند عطاء الله الاسكندرى وعند الشاذلية بمجموعة الرسائل والمسائل ج١ ص ٨٦ .

(٧٢) مجموعة الرسائل والمسائل ج١ ص ٩٠ .

(٧٣) الاختيارات ص ٦٧ .

(٧٤) عن الحج انظر (ج . ديموبين) فى **(Le Pélerinage à la Mekke)**

(الحج إلى مكة) باريس ١٩٢٣ وشرح ا.ج ونسنك فى مادة (حجاج) (Hadjdj)
بدائرة المعارف الإسلامية جـ٢ ص ٢٠٩–٢١٤ .
أضف من المذهب الحنبلى أبا يعلى فى «الأحكام السلطانية» مخطوط بدمشق ص ١٩٢–٢٠٥ ،
وموفق الدين بن قدامة فى «العمدة» ص ٤٤–٩٣ ، وابن تيمية فى «الاختيارات» ص ٦٧–٧١
وخاصة بحثه المطول «الكلام فى مناسك الحج» فى مجموعة الرسائل الكبرى جـ٢ ص ٣٥٥–٤٠١ .

(٧٥) وبالعكس إذا كان المسلم له أقارب فى حالة عوز فإن الصدقة أفضل من الحج . ونفس الحكم من باب أولى إذا كان ملزماً بنفقتهم . أما إذا زالت عن الحج وعن الصدقة صفة الالزام وأصبحا من النوافل فيفضل الحج لأنه «عبادة بدنية ومالية» . وكذلك الأمر بالنسبة للأضحية» فهى أفضل من الصدقة بذات القيمة . ولكن أفضلية الحج و «الأضحية» على الصدقة مشروطة بشرط فالأفضلية لا تتحقق إلا بعد أن يستوفى المسلم التزاماته الشرعية الواجبة عليه . الاختيارات ص ٦٩ .

(٧٦) مجموعة الرسائل الكبرى جـ٢ ص ٣٥٦–٣٥٧ .

(٧٧) ولهذا كان للتمتع معنيان : فهو فى معناه الواسع مرادف للقرآن ، وفى معناه الفنى إمكان تحويل العمرة إلى حج . مجموعة الرسائل الكبرى جـ٢ ص ٣٥٨ . والصيغ الموضحة فى باب الحج والتى ينطق الحاج بها وقت بدء الإحرام تؤكد المعنى الثانى .

(٧٨) مجموعة الرسائل الكبرى جـ٢ ص ٣٥٥ .

(٧٩) المرجع السابق ص ٣٥٦ ، والاختيارات ص ٦٩ .

(٨٠) المرجع السابق ص ٣٥٩ .

(٨١) مجموعة الرسائل الكبرى جـ٢ ص ٣٥٥ .

(٨٢) المرجع السابق ص ٣٥٦ . يستند تحديد المواقيت الخمسة إلى الحديث . فلا يحق لأى شخص أن يتجاوز الميقات بغير إحرام إذا كان يقصد مكة لأداء الحج أو العمرة . وإنما من الأوفق الإحرام فى حالة الذهاب لبعض المشاغل الدنيوية أما وجوبه فغير متفق عليه من جميع الفقهاء .

(٨٣) ويستحسن الإحرام بملابس نظيفة ، والأفضل أن تكون بيضاء . ومع ذلك فلا ينبغى أن ننسى أنه يجوز الإحرام بأى ملابس شرعية . وبمقتضى السنة يتّم الإحرام برداء وإزار . وكذلك إذا لم يتوافر صندل يمكن لبس الحذاء . مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٣٦٣ .

(٨٤) مجموعة الرسائل الكبرى ص ٣٦٤ .

(٨٥) نفس المرجع ص ٣٧٠ .

(٨٦) مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٣٧٠ .

(٨٧) نفس المرجع ص ٣٧٢ .

(٨٨) نفس المرجع ص ٣٧٢-٣٧٦ .

(٨٩) نفس المرجع ص ٣٧٦-٣٧٧ .

(٩٠) العمرة لا تشتمل إلا على «ركن» واحد (عنصر أساسى) هو الطواف . وثلاثة فرائض هى «الإحرام والسعى وقص الشعر» . أما الحج فله ركنان هما الوقوف بعرفة وطواف الزيارة . أما فرائضه فهى الإحرام والوقوف بعرفه حتّى الليل ، والإقامة بالمزدلفة حتّى منتصف الليل ، والسعى وقضاء باقى الليل بالمزدلفة ورمى الجمرات وقص الشعر وطواف الوداع . «العمرة» ص ٤٥ .

(٩١) مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٣٧٧-٣٧٨ .

(٩٢) عن تفاصيل هذه العبادات بعرفة انظر مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٣٧٨-٣٧٩

(٩٣) مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٣٨٠ .

(٩٤) لقد دخل مكة عن طريق الجبل الكبير وخرج منها عن طريق الجبل المنخفض . ودخل المسجد الحرام من باب بنى شيبة وخرج من الباب التى يطلق عليه اليوم باب حزورة . وذهب إلى «جمرة العقبة» يوم عيد الأضحى بطريق «الوسطى» وعاد إلى منى يقدم الأضحيات بالطريق الذى يسلكه الحجاج اليوم . مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٣٨١ .

(٩٥) (٩٦) مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٣٨٢-٣٨٣ .

(٩٧) مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٣٨٤-٣٨٥ .

(٩٨) المرجع السابق ص ٣٨٤ .

(٩٩) أيام ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، من ذى الحجة .

(١٠٠) مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٣٨٤ والفتاوى ج٣ ص ٧٩-٨٠ .

(١٠١) مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٣٨٥ .

(١٠٢) العمرة ص ٥٠ .

(١٠٣) مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٣٥٨ و ٣٨٩ .

(١٠٤) العمرة ص ٥٣ . مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٣٨٧-٣٨٨ .

(١٠٥) ويستحسن الشرب من ماء زمزم وأن تدعك بها الضلوع وعند شربها التوجه بالدعاء إلى الله . ولا يوصى بالاغتسال بها . نفس المرجع ص ٣٨٨ .

(١٠٦) مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٣٩١-٣٩٢ . الفتاوى ج١ ص ٢٩٢ و ج٢ ص ١٧٤ .

(١٠٧) مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٣٩٢ . الفتاوى ج٤ ص ٣٠٢-٣٠٦ ..... اختيارات ص ٥٥-٥٦ .

(١٠٨) المرجع السابق ص ٣٩٦ . الفتاوى ج١ ص ١١٨-١٢٢ .

(١٠٩) مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٥٧-٥٩ . الفتاوى ج٢ ص ١٨٥-١٨٧ .

(١١٠) مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٥٧-٥٩ . الفتاوى ج٢ ص ١٨٥-١٨٧ .

(١١١) عن الصدقة انظر ت.هـ وير بدائرة المعارف الإسلامية ج٤ ص ٣٥-٣٧ ج شاخت بنفس المرجع مادة (زكاة) zakat ص ١٠٧٠-١٠٧٣ . عن المذهب الحنبلى انظر أبا يعلى فى «الأحكام السلطانية» مخطوطص بدمشق ٢٠٤-٢٤٤ وموفق الدين بن قدامة فى «العمرة» ص ٣٢-٤٠ وابن تيمية فى « الإختيارات » ص ٥٨-٦٣ و «الفتاوى» ج٢ص ٨١-٨٣« ومسائل المرذانيات » ص ٨٠-٨١ و ١٠٤-١٠٨ .

(١١٢) نجد عند ابن القيم الجوزية دراسات قيمة لطبيعة الصدقة وروحها . فللصدقةغايتان فهى أولا مساعدة تعطى للفقير ثم إنها «طهرة» للأموال التى لدى الغنى أى نوع من العبادة «وعمل يتقرب به المسلم إلى الله . ويتعين أن تتميز بصفتين : أن تحقق أكبر قدر من النفع للفقراءالذين يستحقونها ، وأن يخف عبؤها على الدافعين . وعلى هذا الأساس لم يفرض الله الصدقة على جميع الأموال وإنما فرضها على الأموال التى يمكن أن تستخدم فى أعمال «المواساة» والتىتنمو وتتزايد بيسر . فالصدقة لا تفرض على الأموال التى يحتاج إليها الإنسان ولا الأموال التى يستطيع بصعوبة ان يستغنى عنها لكى يعيش مثل عبيده وإمائه ودوابه التى يركبها وبيته وملابسه وسلاحه. وإنما تفرض على أربعة أقسام من الأموال : المواشى ، والزروع والثمار ، والذهب والفضة، وعروض التجارة . وهذه الأموال فى الحقيقة تمثل الجزء الأكبر من الثروات التى يتداولها الناس . وفى كل قسم من هذه الأقسام يوجد تمييز بين الأموال التى تنمو بسرعة والأموال الأخرى . ومن جهة اخرى فإن المنتجات التى تجب عنها الزكاة هى «أشرفها وأعلاها» . ابن القيم الجوزية فى «القياس» ص ١٤٠–١٤٥ .

(١١٣) برغم ولائه المتطرف فإنه لا يوافق على دفع الزكاة للحاكم الذى لا يستخدمها فى أغراضها الشرعية . ويتعين فى هذه الحالة العناية شخصيا بدفعها إلى من يستحقها . المردنيات ص ٨٠–٨١ . أما عن توزيع الصدقة فانظرفيمايلى الفصل المخصص لتوزيع أموال الدولة (قسم الأموال)

(١١٤) ونلجأ إلى ابن القيم الجوزية أيضاً لنعرف منه توضيحات المذهب فى هذه النقطة . فإن ابن القيم يتمسك بتصاعد هذه الضريبة : ٤٠–١ لزكاة التجارة و ٢٠–١ لنتاج الأرض التى تحتاج إلى رى و ١٠–١ للأراضى الأخرى و ٥–١ للمعادن النفيسة . القياس ص ١٤٤ .

(١١٥) لاتجب الصدقة على جميع المواشى .فهناك نوعان منها أ) المواشى التى ترعى فى المراعى (السائمة) ولايتحمل الملاك بنفقات أو خسائر وتتكاثر بسرعة : هذه السائمة تخضع للصدقة . ب) «العوامل» أى المواشى التى تقتضى تربيتها النفقات الكثيرة والتى تعمل لحساب ملاكها فى أعمال الزراعة والرى والنقل .. الخ . ولاتجب الصدقة على «العوامل» بسبب مصاريف رعايتها وحاجة ملاكها إلى خدماتها . وهى تشبه الملابس والعبيد وباختصار كل ما تستلزمه الحياة الجارية. القياس ص١٤١ . ويرى ابن القيم أن هذا المذهب مطابق للسنة والعقل. ولكنه غير مقبول من الفقهاء. فالك يعفى فى الموطأ الإبل التى تعمل وحدها من الصدقة . وتهو وحدة من الليث بن سعد الذى يأخذ

بهذا الرأى . أما الثورى وأبو حنيفة والشافعى وأتباعه والأوزاعى وأبو ثور وأحمد وأبوعبيد واسحق وداود فيعفون البقر والإبل التى تعمل . القياسى ص ١٣٠ . وكذلك لا تجب الصدقةعلى الخيل (أداة الجهاد) و البغال والحمير وكذلك الحيوانات التى يندر اقتناؤها (الصيد والطيور ..الخ) نفس المرجع ١٤٥ .

(١١٦) زكاة نتاج الأرض (التى يطلق عليها زكاة الخراج) لا تجب إلا على الحبوب والتمر ، ولاتجب على نتاج الأرض ذى القيمة الأقل مثل الخضر والفواكه غير التمر والقرع وىزهور ...الخ . ابن القيم فى القياس ص ١٤٥ . ونتاج الأرض أيضاً مقسم إلى قسمين : أ) النتاج الذى يقاس على المواشى السائمة وهو الذى يروى عن طريق الطبيعة بماء المطر ولايقتضى نفقات الرعاية(كلفة) ولاجهداً بدنيا (مشقة) . وتجب الصدقة على هذا النتاج بمقدار العشر . ب) نتاج الزراعة التى تقتضى نفقات ومشقة . ومن الحلى أن هذه النفقات لا تبلغ فى قيمتها ماتقتضيه «العوامل» ولهذالايجوز إعفاؤها تماماً من الصدقة وإنما تفرض عليها نسبة متوسطة قدرها ٢٠ -١ . نفس المرجع ص ٤٤

(١١٢) اختيارات ص ٦٠ . تفسير سورة الإخلاص ص ١٣٤

(١١٨) وقسمت البضائع التى تدخل فى التجارة (عروض التجارة) إلى قسمين أيضاً : أ) البضاعة التى تدخل فى التجارة الفعلية وبالتالى تجب عليها الصدقة ب) البضائع التى تعتبر تموينا للاستعمال الشخصى (قنوة) وهى لا تنمو ولاتزايد ولاتجب عليها الزكاة . ولكن التجارة هى أحد وجوه النشاط التى تقتضى من الإنسان جهداً كبيراً وتحقق ربحاً مجزياً ولهذا خفضت نسبة الزكاه إلى ٤٠-١ من الربح . ابن القيم الجوزية فى القياس ص ١٤٤ .

(١١٨) الحسبة ص ٢٥ . (١١٩) الحسبة ض ٢٥

(١٢٠) وينقسم الذهب والفضة أيضاً إلى قسمين أ) الذهب والفضة المخصصين للتعامل التجارى وعرضه للزيادة فيخضعان للزكاة (وكذلك العملة والسبائك) (ب) الأشياء المصنوعة من الذهب والفضة والمخصصة للاستعمال الشخصى فى حدود الاستعمال الشرعى مثل زينة النساء أو زيته الأسلحة .. الخ لاتجب عليها الزكاة . ابن القيم فى «القياس» ص ١٦٦ .

(١٢١) ونذكر هنا زكاة المعادن ويعتبر هذا النوع من النتاج يسير الاستغلال وبالتالى رفعت نسبة الزكاة إلى ٥-١ :

(١٢٢) السياسة ص ٦٣ .

(١٢٣) السياسة ص ٦٣.

(١٢٤) من الصدقة الدعاء للإخوة فى الدين وصلاة الجنازة وزيارة القبور مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٣٩٥ .

(١٢٥) السياسة ص ٦٤-٦٥.

(١٢٦) نفس المرجع ص ٣٥ وأنظر أيضاً الملحقات رقم ٦ و ٧ . وأنظر ملاحظات ج ديمومبين فى (العالم الإسلامى) ص ٢٢٤.

(١٢٧) الفتاوى ج٤ ص ٢٧٩ - ٣١٨ . الاختيارات ص ١٨٣ . وقد يكون أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر (الصارم) ص ٢٠٠ . ويقول أيضاً إن الجهاد أفضل أنواع «اخلاص» الإنسان لله . السياسة ص ٥٨ . وليس هناك إلا يوم واحد فقط تكون فيه العبادة من حيث المبدأ أفضل من «الجهاد» ألا وهو اليوم العاشر من ذى الحجة الاختيارات ص ٣٧ . أنظر أيضاً هذه الفكرة بالفتاوى ج ٤ ص ٢١٦ ، ٢٧٩ - ٣٢٠ .

(١٢٨) القرآن سورة الحجرات -١٥ - لقد أذن للنبى بعد الهجرة إلى المدينة أن يلجأ إلى القوة المسلحة لإتمام رسالته : «لقد عظم الله أمر الجهاد فى عامة السور المدنية وذم التاركين له ، ووصفهم بالنفاق ومرض القلوب » السياسة ص ٥٨-٥٩.

السياسة ص ٣٥ و ٣٦ . الإقامة فى «الرباط» على حدود الامبراطورية أفضل من «المجاورة» فى مكة أو المدينة بعد إتمام الحج . الفتاوى ج ٤ ص ٢٧٩ - ٣١٧ . تناول هذه الفكرة قبل ذلك فى «الفتاوى» ج٢ ص ٣ .

(١٣٠) نفس المرجع ص ٥٩ .

(١٣١) الفتاوى ج٤ ص ٣١٧

(١٣٢) العمدة ص ١٥٢ وما يليها .

(١٣٣) السياسة ص ٦٠ .

(١٣٤) الفتاوى ج ٤ ص ٢١٦ . السياسة ص ٣٥ . لايقتل من لا تسمح لهم ظروفهم بالمشاركة فى الحرب مثل النساء والأطفال والرهبان والشيوخ والعميان والعجزة ... الخ إلا لو اشتركوا فى الحرب بالقول أو العمل . المرجع السابق ص ٥٩ .

(١٣٥) استناداً إلى هذا المبدأ فإن «الفساد» يكون أشد من القتل .ويقاتل ويعاقب على

البدع المعلنة بأشد من البدع الخفية على أساس الحديث الذى يقرر أن الخطيئة إذا أخفيت لاتضر إلا صاحبها ص ٥٩ .

(١٣٦) السياسة ص ٦١.

(١٣٧) المرجع السابق ص ٦٠ –٦١

(١٣٨) المنهاج جـ١ ص ١٥ – ١٠٣ ، ١٢٠ – ١٢١ . الفرقان بمجموعة الرسائل الكبرى جـ١ ص ٢٢ و ٢٣ .

(١٣٩) الفتاوى حـ٤ ص ٢٤٠ حيث تعرض بالبحث لمعانى «البغاة» (المتمردين على السلطة الشرعية) و «الخوارج».

(١٤٠) المنهاج فى مواضع متفرقة وبخاصة جـ٢ ص ٨٢ – ٨٤ ، جـ٤ ص ١٤٥ .

(١٤١) عن هذا المحدث لمحة ف كرينكو بدائرة المعارف الإسلامية جـ٤ ص ٢٥٢ .
ويشير ابن تيمية إلى أن الشعبى كان يجهل لفظ «الروافض» وكان يستخدم لفظ الخشبية» وعن معنى اللفظ الأخير أنظر س فان أرنك بدائرة المعارف الإسلامية جـ٢ ص ٩٧١ .

(١٤٢) رسالة فى النصيرية بمجموعة الرسائل ص ١٠١ ومايليها . الفتاوى جـ٤ ص ٢١١.
ونجد تأثير ابن تيمية فى النظام الذى أصدره محمد بن قلاوون عام ٧١٧–١٣١٧. أنظر ج ديمومين (سورية) ص ٦٢ . وماسنيون فى مجلة العالم الإسلامى عام ١٩٢٠ ص ٢٧١ وما يليها .

(١٤٣) الفتاوى جـ٤ ص ٢٨١ – ٢٩٨ . المنهاج جـ٢ ص ١٠٠ . الرسالة القبرصية ص ١٥ مع ذلك فقد تطورت فكرة ابن تيمية فى هذه النقطة . فبعد أن تلاشى التهديد التتارى ومع أخذ الاحتياطات اللازمة وافق على إقامة علاقات حسن الجوار مع التتار . وصارت العلاقات الاقتصادية مع التتار مشروعة فتشترى منهم المواشى والخيول كما كان يحدث مع الأعراب والتركمان والأكراد . وقد يباح أن تباع لهم المؤن والملابس . إلا أنه يحرم أن يباع لهم ما يزيد من قوتهم الهجومية ولاسيما الخيل والسلاح . وكذلك لا يجوز أن تشترى منهم الأموال «المغصوبة» التى فى حوزتهم إلا لوكان الشراء بقصد إعادتها إلى أصحابها الأولين أو لانفاقها على مصلحة المسلمين العامة . لتفاصيل أكثر أنظر «المردنيات» «ص ١١٧ – ١١٨ .

(١٤٣) (١٤٤) الفتاوى جـ٤ ص ١٩٧ وما يليها .

(١٤٥) السياسة ص ٣٦ وما يليها .

(١٤٦) نفس المرجع ص ٤٠ .

(١٤٧) السياسة ص ٤٠ . ألحق ابن تيمية دراسة الدفاع الشرعى بفضل الجهاد . والدفاع عن النفس فرض عين إذا كان الخطر يهدد العرض وعلى كل حال فإن من يدافع عن نفسه أو عن أسرته أو عن ماله فيقتل فهو شهيد . السياسة ص ٤١ .

(١٤٨) لايوجد تداخل بين الحدود والتعازير من جهة ، وبين حقوق الله وحقوق الناس من جهة أخرى . أنظر السياسة ص ٢٩ .

١٤٩) وعلى هذا الأساس يؤخذ بالشهادة حتى قبل وصول الشكوى . ومع ذلك يشترط بعض الفقهاء أن يأتى المسروق يطالب بماله حتى يستطيع الإمام أن يقطع يد السارق – السياسة ص ٢٩ .

(١٥٠) توجد دراسات قيمة عن طبيعة العقوبات وروحها فى «اعلام الموقعين» لابن القيم الجوزية . ومذهبه قريب من مذهب ابن تيمية . وتستند كل هذه الفلسفة فى العقوبات على نظرية نشأة الكون . لقد أراد الله ابتلاء الناس على هذه الأرض فخلق أدوات هذا الابتلاء (أسباب الابتلاء) وهى موجودة خارج الإيسان وفى نفسه (مشاعر ورغبات ... الخ) . ويرحمته منح بعض عبادة بالعقل وبالنبوة طريقة التمييز الواضحة بين الخير والشر ، وبين النافع والضار ، وبين اللذة والألم . ثم وضع بعد ذلك للثواب والعقاب بحيث يحض الناس على عمل الخير ويحملهم على التضحية بالمتعة العارضة فى هذه الدنيا من أجل السعادة الدائمة فى الآخرة . القياس ص ١٤٨ . ويمكن تشبيه هذه العقوبات «بالكفارات» وبالتالى فهى علامة على رحمة الله فهى تغسل المذنب من ذنوبه يوم القيامة عندما يمثل أمام الله . ولاسيما إذا صحبتها توبة صادقة . وبناء على هذه الاعتبارات هناك مراتب للذنوب والعقوبات . نفس المرجع ص ١٥٠ وأنظر أيضاً الملحق رقم ٨ .

(١٥١) المسألة محل خلاف بين الفقهاء . وبناء على رواية ابن حنبل التى يرى ابن تيمية أنها قوية . يتعين وقف الحد إلا لوطالب به المذنب . السياسة ص ٣١ . حقوق الله تسقط ولكن حقوق الناس تظل قائمة : اعادة المال ، توقيع القصاص .. الخ الصارم ص ٥٣٥ .

(١٥٢) السياسة ص ٣٠ – ٣١ .

(١٥٣) السياسة ص ٣٠ . ومن هذا يتضح شدة العقوبة التى يستحقها الولاة الذين يتدخلون لتعطيل الحدود . فهم «بمنزلة مقدم الحرامية الذى يقاسم المحاربين على الأخيذة وبمنزلة القواد الذى يأخذ ما يأخذ ليجمع بين اثنين على فاحشة » نفس المرجع ص ٣٤ . والأموال التى تؤخذ نظير هذه الشفاعة أموال مغصوبة . ومن باب أولى يقبل هؤلاء الولاة شهادة الزور . المرجع السابق ص ٣٠ .

(١٥٤) السياسة ص ٣٣ —٣٤ .

(١٥٥) السياسة ص ٣٢ .

(١٥٦) المرجع السابق ص ٤٩ — ٥٠ الاختيارات ص ١٧٥ . الفتاوى حـ ٤ ص ٢٥٤ ٢٧٨ . هذه القضية هى من القضايا التى تعرض لها ابن تيمية بالبحث مرات عديدة أنظر أيضاً الفتاوى جـ٢ ، ص ١٠٤ . ٢١٢ .«وجواب أهل الإيمان» ص ١٣٠ . «الصوفية» ص ١١ . «رفع الملام» بمجموعة الرسائل ص ٧٠ .

(١٥٧) السياسة ص ٥٠ . لقد أوضح ابن القيم الجوزية الطابع الخاص لهذا الحد الذى كان فى أول الأمر تعزيراً فى عهد عمر . ولم يكن شرب الخمر فى صدر الإسلام يتسم بالتشدد كما كان الحال فى تحريم الفواحش الأخرى . إذ كانت مضاره لا تتعدى شارب الخمر ذاته . ومن الثابت أن النبى أمر بقتل الشارب فى المرة الرابعة . ولكن هذه العقوبة (التى يزعم الجميع أنها منسوخة) ليست حداً . إذ كانت العقوبة فى أول الأمر توقع على المذنب أربعين ضربة بالنعال أو بسعف النخل أو بالقماش أو حتى بالأيدى . ولقد استخدم عمر حقه فى الاجتهاد عند تنظيم هذه العقوبة . إن قراراته هى «فقه السنة » أى التفسير المسبب للسنة . ابن القيم الجوزية فى القياس ص ١٥٢ .

(١٥٨) المرجع السابق ص ٥٢ — ٥٣ .

(١٥٩) السياسة ص ٤٩ . الفتاوى جـ٤ ص ٢٦٢ . ويقصد بالمحصن — كما جاء بالعمدة ص ١٤٧ وهو التعريف الذى أخذ به ابن تيمية «الرجل الحر البالغ الذى سبق له الاتصال بزوجة تتوفر فيها هاتان الصفتان ، بطريقة سوية وبزواج صحيح ». ويثبت الزنا بطريقتين : إما باعتراف المذنبين بقسم كل منهما أربع مرات أنه يقول الحق وإما بشهادة أربعة رجال أحرار وعدول يصفون الجريمة وصفاً ، ويحضرون فى نفس المجلس ويتفقون فى شهادتهم على حالة زنا واحدة . وقد يبدو أن ابن تيمية يميل إلى التخفيف من نظرية هذه الشهادة المتشددة كما يتضح ذلك من «الطرق الحكمية» لابن القيم الجوزية .

(١٦٠) السياسة ص ٤٩–٥٠ .

(١٦١) السياسة ص ٤٧ . أثارت قضية النصاب مناقشات كثيرة نجد صداها عند ابن القيم الجوزية وتستحق أن نذكرها هنا . يعترض بعض الفقهاء قائلين إن اليد تقطع في سرقة ربع دينار أو ثلاثة دراهم بينما «دية» اليد المقطوعة ٥٠٠ درهم . يرد ابن القيم أنه لا يوجد تناقض في الفقه بل إن هذه التفرقة تؤكد الرغبة العادلة في المحافظة على «الأموال» و «الأطراف» . القياس ص ١٠٦–١٠٧ . كيف نفسر إذن هذا العدد ؟ يقدم ابن القيم عدة أسباب : أولا لكى نوفق بين الآراء الفردية جميعاً يجب وضع ضابط . فإن عدد الثلاثة سهل الحفظ لأنه يمثل بداية الجمع . فلا يصح أن تقطع يد السارق إذا سرق شيئا قيمته زهيدة ، وخسارة صاحبه بفقده ليست كبيرة . أما الثلاثة الدراهم فهو مبلغ يكفى رجلا متوسط الحال لكى يأكل طوال يومه ويطعم من يعول . وإن قلق الرجل على توفير رزق كل يوم يعتبر هما كبيراً . ويقول المثل : «من بات مرتاحا فى باله ومعافا فى بدنه يملك رزق يومه فقد ملك الدنيا بحذافيرها» ابن القيم الجوزية . فى «القياس» ص ١٠٨ .

(١٦٢) السياسة ص ٤٨ . اختيارات ص ١٨٢ .

(١٦٣) السياسة ص ٤٦–٤٧

(١٦٤) المرجع السابق ص ٤٧ .

(١٦٥) ونصل هنا إلى تناقض ظاهرى حاول العلماء التوصل إلى حل له . «فالمنتهب» الذى يستولى على المال جهاراً وتحت سمع وبصر الناس لا تقطع يده ، ولا «المختلس» الذى يسرق المال عن طريق استغلال غفلة صاحب المال ، ولا «الغاصب» الذى يسرق بالتبديد . ويرى ابن القيم أن هذه الأحكام متفقه تماما من حيث القياس . فسرقة المنتهب تتم علانية ومن السهل توفير الشهود والعثور على المال المسروق وإعادته إلى صاحبه . وعذر «المختلس» أنه سرق فى لحظة تفريط من صاحب المال وهو يشبه فى ذلك «الخائن» أكثر مما يشبه السارق . كما أن الحرز غير موجود لأن صاحب المال غير متيقظ ومن هنا استحق اللوم بالنسبة للمنتهب . وهذا ينطبق من باب أولى على الغاصب الذى يعمل جهاراً . فإزاء هؤلاء الأشقياء جميعا نستطيع أن نتخذ دائماً وسائل الدفاع اللازمة . أما اللصوص الذين يخرقون الجدران والأسقف ويكسرون الأقفال فلا يسهل الاحتياط منهم . ولولا وجود العقوبة الرادعة القاسية لفشت سرقة الناس بعضهم بعضا . ابن القيم الجوزية

فى «القياس» ص ١٠٥ . وهنا تثار مشكلة جديدة . كيف يمكن تفسير أن السنة تقضى بقطع يد «الجاحد» الذى يستولى على شىء كان معاراً له ؟ فى هذه الحالة يتركز الخطأ فى الغش . ومن جهة أخرى فإن المعير حين وافق على الإعارة أتاح للمستعير فرصة أن يفعل فعلته ، وكان فى إمكانه «الاحتراز» من هذه السرقة . ولقد سلم ابن القيم بصحة الحديث الذى يأمر بقطع يد المرأة التى استولت على «عارية» . ويناقش الفقهاء علة هذا الحكم . فيرى الشافعى وأبو حنيفة ومالك أن هذه الحالة تشبه السرقة . أما ابن حنبل فيبرز سبباً آخر يظهر من سياق الحديث ، ويرى ابن القيم أن هذا القول مطابق للقياس لأن العارية تقوم على إحدى «المصالح» التى لا يستغنى عنها الإنسان فى أى وقت ، ويتعين الموافقة عليها متى توفرت الإمكانيات ، ولا سيما أن المستعير نفسه هو الذى يكون فى احتياج . هذا فضلا عن أن المعير لايستطيع دائماً أن يوفر لنفسه ضمانات الشهادة الكاملة ، بينما لا تقطع يد من يستولى على وديعة سلمت إليه لأن المودع فى هذه الحالة مسئول بسبب إهماله أو تفريطه وقت تسليم الوديعة . المرجع السابق ص ١٠٦ .

(١٦٦) السياسة ص ٤٨ .

(١٦٧) المرجع السابق ص ٣٦ . الفتاوى ج٤ ص ١٩٧ — ٢٤٠ .

(١٦٨) السياسة ص ٤٠ .

(١٦٩) السياسة ص ٣٦ .

(١٧٠) السياسة ص ٣٩ .

(١٧١) السياسة ص ٣٩ .

(١٧٢) نفس المرجع ص ٣٩—٤٠ .

(١٧٣) ويطلق على هذه الجرائم اسم «تعريج» .

(١٧٤) السياسة ص ٤٠ .

(١٧٥) المرجع السابق ص ٣٦ .

(١٧٦) المرجع السابق ص ٣٧ . يضاعف ابن تيمية العقوبة فى حالة المسئولية الجماعية إذ يقول «وإذا كان المحاربون الحرامية جماعة فالواحد منهم باشر القتل بنفسه والباقون له أعوان

ورده له ، فقد قيل إنه يقتل المباشر فقط والجمهور على أن الجميع يقتلون ولو كانوا مائه ، وأن الرده والمباشر سواء .... والطائفة إذا انتصر بعضها ببعض حتى صاروا ممتنعين فهم مشتركون في الثواب والعقاب كالمجاهدين» .

(١٧٧) السياسة ص ٤١ .

(١٧٨) السياسة ص ٥٣–٥٤ . وللإمام أيضا أن يعاقب تعزيراً عن كل انحراف مذهبى صارخ ولا سيما إذا كان ينطوى على خطر الانتشار والذيوع . وكان على يجلد كل مسلم يدعى أن أبا بكر أقل منه منزلة فكان يوقع عليه عقوبة «المفترى» . الفتاوى جـ٤ ص ٢٢٩ . ويعزر الإمام أيضا عن التقصير فى الواجبات الأسرية الأدبية . الفتاوى جـ١ ص ٦٥٧ . وله حق الاشراف على علاقات رعيته الاجتماعية . السياسة ص ٦٨ . وهذه العقوبات «علاج لمرضى القلوب ورحمة من قبل الله» تفسير سورة الإخلاص ص ١٢٧ .

(١٧٩) السياسة ص ٥٦ .

(١٨٠) نفس المرجع ص ٥٣ .

(١٨١) السياسة ص ٥٢ .

(١٨٢) مجموعة الرسائل والمسائل جـ١ ص ٨٠ .

(١٨٣) الحسبة ص ٢٢ .

(١٨٤) تفسير سورة الإخلاص ص ١٢٧ . وإبلاغ السلطات يكون واجباً إذا كان الأمر يقتضى الكشف عن مكان يختفى فيه رجل مطلوب القبض عليه أو شئ يراد العثور عليه .

(١٨٥) السياسة ص ٥٣ .

(١٨٦) السياسة ص ٥٤ . الحسبة ص ٤١ .

(١٨٧) السياسة ص ٥٤ .

(١٨٨) نفس المرجع ص ٥٥ .

(١٨٩) العمدة ص ١٤٥ .

(١٩٠) السياسة ص ٥٦ .

(١٩١) السياسة ص ٥٤—٥٥ . يمكننا أن نقرب هذه الافكار من التى طرحها ابن القيم الجوزية فيما بعد بتأثير واضح من ابن تيمية . تجب العقوبة على كل اخلال يمس الأرواح (قتل النفوس) أو الجسم (أبدان — جراح) أو الشرف (عرض — قذف) أو المال (أموال — سرقة) . وتنقسم هذه العقوبات إلى ستة أقسام هى القتل والقطع والجلد والنفى وتغريم المال والتعزير . ابن القيم الجوزية فى «القياس» ص ١٥٠—١٥١ . ويجب القتل فى الجرائم الخطيرة (القتل والطعن فى الدين والزنا) . والقطع هو عقوبة السرقة . والجلد عقوبة المساس بالعرض أو العقل (العقول) أو بحق التمتع (الإبضاع) . وتغريم المال يكون فى صورة غرامة أو اتلاف أو مصادرة مال يملكه المذنب . وبعض هذه العقوبات المالية محددة (مضبوطة) إذا تناسبت تماماً مع قيمة الشئ التالف إما وفاء بحق من حقوق الله «كقتل الصيد فى الأشهر الحرم» أو حق من حقوق الناس . وبتغريم المال توقع عقوبة حرمان هى عكس ما كان يريد المذنب الحصول عليه . فيفقد القاتل حقه فى ميراث القتيل ، والعبد الذى كان مقرراً أن يسترد حريته عند موت سيده يفقد حقه فى الحرية إذا قتل سيده ، والزوجة الناشز تفقد حقها فى معاشها من مأكل وملبس . نفس المرجع ص ١٥٣ . أما العقوبات المالية الأخرى فلم تحدد شرعاً . ويعتقد بعض الفقهاء خطأً أنها منسوخة . وإنما هى متروكة لاجتهاد الإمام بما يتفق مع الزمان والمكان والمصلحة . وأخيراً يوقع التعزير على «المعصية» التى لا تقع تحت طائلة الحدود أو الكفاءات . وتنقسم المعاصى إلى ثلاثة أقسام (أ) المعاصى التى تستوجب الحد لا الكفارة (ب) والمعاصى التى تستوجب الكفارة لا الحد (ح) المعاصى التى لا تخضع للحد ولا للكفارة . فى الحالة الأولى لا محل للتعزير . وفى الحالة الثانية هل يجوز إضافة تعزير إلى الكفارة ؟ أقر الرأيان فى المذهب الحنبلى . وفى الحالة الثالثة يتعين التساؤل عما إذا كان الإمام ملزما دائماً بتوقيع التعزير (وذلك قياسا على الحد) أو يعفى من توقيعه بقرار اجتهادى طالما أن تحديد مقدار العقوبة يتم ايضا بالاجتهاد . الرأى الأول هو رأى جمهور الفقهاء والثانى رأى الشافعى . المرجع السابق ١٥٥ .

(١٩٢) السياسة ص ٥٦ .

(١٩٣) نفس المرجع ص ٣٨ .

(١٩٤) السياسة ص ٣٨ .

(١٩٥) وهذا تطبيق لقانون القصاص . وتثار نفس القضية فيما يتعلق بالتخريب المقصود الذي يقع فى بلاد العدو . فهو غير مشروع إلا فى القصاص وفى رأى بعض الفقهاء يكون مشروعا عند الضرورة . المردنيات ص ١١٤ .

(١٩٦) ورد هذا الحديث بصحيح مسلم ورواه بريدة بن الحاسب . السياسة ص ٣٨-٣٩ .

(١٩٧) السياسة ص ٦٧ .

(١٩٨) السياسة ص ١٩ . الفتاوى ج٤ ص ٢١-٢٢ .

(١٩٩) السياسة ص ١٢-١٣ . أنظر أيضا الملحق رقم ٩ .

(٢٠٠) سورة التوبة ٦٠ . السياسة ص ١٧ .

(٢٠١) العمدة ص ٣٩ .

(٢٠٢) الفتاوى ج٤ ص ١٧-١٨ . وهو يحرم الصدقة على أصحاب البدع مثل الاحمدية . الفتاوى ج٤ ص ٢٣-٢٤ .

(٢٠٣) عن الشروط المعتمدة لعتق العبيد انظر الفتاوى ج٤ ص ١٦٧ .

(٢٠٤) وللإمام سلطة التصرف فى حدود هذه الفئات الثمانية بتوزيع الصدقة بأنسب الوسائل الممكنة . الفتاوى ج٢ ص ٨١ . عن انفاق الصدقة مباشرة أنظر المردنيات .

(٢٠٥) الغنيمة أى «المال المأخوذ من الكفار بالقتال» تقررت بعد غزوة بدر فى سورة الأنفال وسميت كذلك لأنها «زيادة» فى ثروة المسلمين . وهى تستند إلى السنة فى حديث يقول : «أعطيت خمساً لم يعطهن نبى قبلى : نصرت بالرعب مسيرة شهر ، وجعلت لى الأرض مسجداً وطهورا ، فأيما رجل من أمتى أدركته الصلاة فليصل ، وأحلت لى الغنائم ولم تحل لاحد قبلى ، وأعطيت الشفاعة ، وكان النبى يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس كافة» . السياسة ص ١٥ .

(٢٠٦) بخصوص الأسرى ومناقشة النظرية التى تقول إن حق العفو عن الأسرى منسوخ أنظر السياسة ص ٥٩ . والصارم ص ٢٤٧ و ٥١٤ . وعن نظام الأراضى أنظر القياس ص ٦٦ .

(٢٠٧) العمدة ص ١٥٦ .

(٢٠٨) «الحلال» فى مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٤٠ . عن مناقشات الغنيمة أنظر

السياسة ص ١٥–١٧ وأيضاً «الاختيارات» ص ١٨٦ . والمنهاج ج ٣ ص ٢٠٣ :

(٢٠٩) وهناك عدم مساواة من حيث المبدأ لصالح الفارس الذى يملك فرساً فله ثلاثة أسهم (وليس سهمان كما يقال أحياناً) مقابل سهم واحد للراجل (منفعة الفارس أكثر من منفعة راجلين)السياسة ص ١٦ .

(٢١٠) تعتبر أسلاب العدو المنهزم أحياناً شكلا من أشكال الحقوق الإضافية . وهى تثير قضية فقهية هامة . فن يقتل جندياً من الأعداء يكون له الحق فى أسلابه حسب مذهب الشافعى وطبقاً لإحدى روايتين لابن جنبل . أما قول أبى حنيفة ومالك ، فلا يكون للمقاتل هذا الحق إلا بناء على تصريح (شرط) مسبق من جانب الإمام . فتكون هذه الأسلاب بمثابة مرتب «جعالة » متفق عليها بين الإمام والمقاتلين . القياس ص ٨ . أخذ ابن تيمية بالرأى الأول .

(٢١١) مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٤١ . السياسة ص ١٦ .

(٢١٢) فى فتواه عن «الحلال» ص ٤١ ذكر ابن تيمية أسماء هؤلاء الشافعية الثلاثة الذين يلمح إليهم فى السياسة ص ١٦ .

(٢١٣) سورة الحشر ٦ — ١٠ . ومن هنا كان المبدأ الذى يقضى بأن حق الكفار فى الملكية لا يعادل حق المسلمين فيها . الاختيارات ص ١٨٩ .

(٢١٤) السياسة ص ١٧ .

(٢١٥) المرجع السابق ص ١٨ . الفتاوى ج ٤ ص ١٩ .

(٢١٦) السياسة ص ١٨ . الفتاوى ج ٤ ص ٢٠

(٢١٧) السياسة ص ١٨ .

(٢١٨) أبو المعالى الجوينى مؤلف «غياث الأمم» هو ممن يحوله إقرار شرعية هذه الضرائب الإضافية باسم * الجهاد . « مظالم مشتركة » ص ٣٧ .

---

* تجرأ المؤلف على امام الحرمين بغير حق ، فلدينا كتابه (غياث الأمم فى التيات الظلم) يقول فيه عند اشتداد الحاجة للمال وقت الجهاد (فأما إذا وطىء الكفار ديار الاسلام فقد اتفق حملة الشريعة قاطبة على أنه يتعين على المسلمين أن يخفوا ويطيروا إلىمدافعتهمزرافات=

(٢١٩) السياسة ص ١٩ .

(٢٢٠) ويقصد «بالمظالم المشتركة» الأموال التى تعرض على «الشركاء» أى الذين يقيمون معاً فى قرية أو مدينة ، وهى الجزية وضرائب الأموال . وتقدر أحياناً بحسب عددهم ، وعدد المواشى والأشجار أو بما يتناسب مع ثرواتهم (كلف سلطانية) . وأحياناً ترتفع نسبة الزكاة الشرعية والخراج . وتفرض عليهم ضرائب أخرى تختلف عن المنصوص عنها فى الشريعة التى تجب على المعاملات التجارية وتفرض أحياناً على المشترى وأحياناً على البائع . ومن الإجراءات غير المشروعة الضرائب التى تجبر الناس على شراء بضائع بأزيد من السعر المحدد (حطائط) «المظالم المشتركة» ص ٣٧–٣٨ .

(٢٢١) السياسة ص ٣٢ .

(٢٢٢) نفس المرجع ص ١٩ .

(٢٢٣) السياسة ص ٢٤ . الفتاوى ص ٢١ – ٢٢ .

(٢٢٤) السياسة ص ٢٤ .

(٢٢٥) نفس المرجع ص ٢٤ – ٢٥ .

(٢٢٦) ورد هذا الحديث بالصحيحين فقد أرسل على إلى اليمن فبعث إلى النبى بسبيكة من الذهب فأخذها النبى ووزعها على بعض ضعاف الإيمان بقصد تأليف قلوبهم «فجاء رجل كث اللحية ، مشرف الوجنتين ، غائر العينين ، ناتىء الجبين ، حليق الرأس ورفض أن يطيع الرسول . فأعلن النبى أن هذا الرجل سيكون جد الخوارج » . السياسة ص ٢٥ .

(٢٢٧) السياسة ص ٢٦ .

= ووحدانا حتى انتهوا إلى أن العبيد ينسلون عن ربقة طاعة السادة ويبادرون الى الجهاد) .

ثم يتساءل : (وإذا كان هذا دين الأمة ومذهب الأئمة ، فأى مقدار الأموال فى هجوم أمثال هذه الأحوال لو مست اليها الحاجة وأموال الدنيا لو قوبلت بقطرة دم لم تعدلها ولم توازها ؟ ! . .)

ينظر كتاب غياث الأمم فى التياث الظلم للجوينى ص ١٩١ . تحقيق الدكتورين مصطفى حلمى وفؤاد عبد المنعم دار الدعوة بالاسكندرية ١٤٠٠هـ

(٢٢٨) السياسة ص ٢٦ .

(٢٢٩) نفس المرجع ص ٢٨ وأنظر أيضاً الملحق رقم ٩ .

(٢٣٠) السياسة ص ٦٨ .

(٢٣١) السياسة ص ٦٩ . الحسبة ص ٤٠ .

(٢٣٢) السياسة ص ٦٩ .

(٢٣٣) السياسة ص ٧١

(٢٣٤) السياسة ص ٦٩. وذلك من غير الإخلال بالكفارة المنصوص عنها فى القرآن سورة النساء ٩٤ — ٩٥ والتى تقضى بتحرير رقبة بمقتضى «حق الله» . قارن ذلك «بالعمدة» ص ١٤٠ — ١٤١ .

(٢٣٥) السياسة ص ٧٠ .

(٢٣٦) المرجع السابق ص ٦٩ — ٧٠ .

(٢٣٧) العمدة رقم ١٣١ .

(٢٣٨) الفتاوى جـ٤ ص ١٨٧ .

(٢٣٩) السياسة ص ٧٠ .

(٢٤٠) الفتاوى جـ٤ ص ١٨٤ .

(٢٤١) السياسة ص ٧٣ .

(٢٤٢) نفس المرجع ص ٧٠ — ٧١ .

(٢٤٣) نفس المرجع ص ٧١ .

(٢٤٤) ويوقع أيضاً القصاص على «الوالى» الذى يضرب الرعية بغير حق . ويدعم ابن تيمية رأيه برواية أوردها أحمد بن حنبل فى مسنده : « خطب عمر بن الخطاب رضى الله عنه فذكر حديثاً قال فيه «ألا إنى والله ما أرسل عمالى إليكم ليضربوا أبشاركم ، ولا ليأخذوا أموالكم

ولكن أرسلهم إليكم ليعلموكم دينكم وسنتكم، فمن فعل به سوى ذلك فليرفعه إلى، والذى نفسى بيده، إذاً لأقصنه منه . فوثب عمرو بن العاص فقال يا أمير المؤمنين ، إن كان رجل من المسلمين على رعية فأدب رعيته ، أئنك لتقصنه منه ؟ قال : أى والذى نفس محمد بيده، إذاً لأقصنه منه وقد رأيت رسول الله (ص) يقص من نفسه . ألا لاتضربوا المسلمين فتذلوهم ، ولا تمنعوهم حقوقهم فتكفروهم» . السياسة ص ٧٢ .

(٢٤٥) بناء على القرآن والحديث ، كل شخصين يتشاتمان يكونان مسئولين عن قولهما ومسئولية البادىء بالشتيمة أكبر مالم يتجاوز الآخر الحدود فى رده . السياسة ص ٧٢ .

(٢٤٦) الفرية — أو أى سب مماثل ليس فيه قصاص وإنما تستوجب العقوبة . وبهذه المناسبة يثير ابن تيمية فرية «القذف» الذى يتهم فيه شخص شريف بسوء الأخلاق ، ولقد شرع حكمها بالقرآن فى سورة النور آية ٤ . فإذا رمى رجل حر محصناً بالزنا أو اللواط فإن عليه حد القذف وهو ثمانون جلدة . أما إذا رماه بقبيحة أخرى عوقب تعزيراً . ويرى ابن تيمية بما يخالف أبا حنيفة أن هذا الحد من الحقوق الشخصية للمقذوف ولذلك فإنه لا يطبق إلا بناء على طلبه ومن حقه أن يعفو عنه . ولكى يجب الحد يتعين أن يكون المقذوف محصناً . أما من يقذف شخصاً مشهوراً بالفجور فلا يقام عليه الحد . وكذلك إذا قذف كافراً أو رقيقاً وإنما يعاقب تعزيراً ، ويدخل فى هذا الموضوع اللعان . فيجوز للزوج أن يقذف أمرأته بسوء الأخلاق إذا زنت ولم تحبل من الزنا . فإن حبلت منه وولدت فعليه أن يقذفها وينفى نسبه ولدها إليه لئلا يلحق به من ليس منه . وفى هذه الحالة يكون عليها إما أن تقر بالزنا وإما أن تلاعن زوجها . السياسة ص ٧٣ .

(٢٤٧) العمدة رقم ٩٦ . يجدر بنا أن نذكر هنا بعض المناقشات التى رددها ابن القيم . فقد تساءل الفقهاء كيف يمكن تفسير أن يباح للرجل بأن يتزوج أربع نساء فقط فى الوقت الذى يسمح له بأن يكون له عدد لا يحصى من الاماء . والواقع أن الإجابة المقدمة تدل على شىء من الحيرة . فهى تستند أولا إلى مالعدد الثلاثة من فضل . لأن الله أباح للمتزوج بواحدة أن يتزوج الثانية ثم الثالثة ثم الرابعة . وهذا العدد يمثل أولى درجات الجمع (لقد رأينا فيما تقدم كيف استخدم هذا العدد لتبرير نصاب السرقه المحدد بثلاثة دراهم) . ويستطيع الحاج بعد التحلل من الإحرام أن يبقى ثلاثة أيام بمكة . وللمسافر أن يمسح على الخفين ثلاثة أيام . وحق الضيافة المندوب أو الواجب ثلاثة أيام . وينبغى على الزوجة أن تلتزم بالحداد على زوجها ثلاثة شهور؟! . والزوجة

التى معها ضرة لا تظل بغير اتصال بزوجها أكثر من ثلاثة أيام . وهناك حجة ثانية : فالزوجة لها حقوق على زوجها . ويلتزم الرجل بالوفاء بحقوقه ـ وإذا كانت له أكثر من زوجة – أن يعاملهن بالعدل . إذن عند تقييد عدد الزوجات بأربعة يكون العدل أيسر فى تحقيقه . ومع ذلك كما يقول ابن القيم فإن كثيراً من الرجال لا ينجحون فى تحقيق العدل بين زوجاتهم . ولهذا فإنه يجد فى الشريعة مايدعم فكرة الزواج بزوجه واحدة فقط باسم العدل بل واستبدال الزواج ذاته بالإماء . والواقع أن الإماء تشبه الأموال العادية ، ليس لهن حقوق على سيدهن مثل حقوق الزوجات الشرعيات ، ولهذا لا محل لتحديد عدد الإماء اللاتى يستطيع الرجل امتلاكهن بأربع إماء فقط . ابن القيم الجوزية فى «القياس» ص ١٣٤ – ١٣٨ .

(٢٤٨) الفتاوى ج ٤ ص ٥٧ ومايليها .

(٢٤٩) القياس ص ١٥ .

(٢٥٠) الفرقان فى مجموعة الرسائل الكبرى ج١ ص ٤٠ . المرأة من حيث المبدأ مساوية للرجل فى مجال العبادات ومجال الحدود استناداً إلى مبدأ المساواة فى الاحتياجات . ومع ذلك فهناك عدم مواساة ، فى بعض النقاط التى تبررها الظروف الاجتماعية أو البدنية . وعليه فلا يدخل فى الاعتبار إلا عدد الرجال عند النظر فى الحد الأدنى لعدد المسلمين المطلوب لكى تصبح صلاة الجمعة واجبة . وكذلك فى الجهاد : المرأة أقل من الرجل . وبصفة عامة تساوى المرأة نصف الرجل فى «الشهادة» لأنه يقال إن التأثير عليها أيسر من الرجل . وفى الميراث لأن الرجال يحتاجون إلى المال أكثر من النساء ، وفى الدية لأن الرجل أنفع للمجتمع . ومع ذلك فلا يؤخذ فى الاعتبار اختلاف الجنس فى الدية التى تقل قيمتها عن ثلث دية القتيل وفى قتل الجنين . وكذلك فى «العقيقة» لا تساوى المرأة أكثر من نصف الرجل . عرض هذه الأفكار ابن القيم الجوزية نقلا عن ابن تيمية . القياس ص ٢٢١ – ٢٢٢ .

(٢٥١) «النية فى النكاح» مخطوط ببرلين .

(٢٥٢) إنه من الكبائر . فقد لام النبى كلا من الزوجة والزوج والمحلل . أنظر مقاله «كتاب إقامة الدليل فى ابطال التحليل » ٢٠٥ صفحة (ملحق بالمجلد الثالث للفتاوى) .

(٢٥٣) هناك تصويب لهذه القضية فى «المردينيات» ص ٩٢ – ٩٤ . وكذلك فى الفتاوى ج٤ ص٦٠ . وعن هذا الحق بصفة عامة أنظر ملاحظات ج شاخت فى مادة نكاح NIKAH بدائرة

المعارف الإسلامية جـ٣ ص ٩٧٥.

(٢٥٤) القياس ص ٣٣ . الفتاوى جـ٣ ص ٢٧١ .

(٢٥٥) الفتاوى جـ٣ ص ٣٤٩ .

(٢٥٦) وهو أحد قولين فى مذهب ابن حنبل .

(٢٥٧) الفتاوى جـ٣ ص ٢٧٠ . المرجع السابق جـ٤ ص ٥٨ .

(٢٥٨) الفتاوى جـ٤ ص ٨٦ .

(٢٥٩) السياسة ص ٧٤ وكذلك لا تخرج الزوجة من بيت الزوجية إلا بإذن الزوج او المشرع . ولم يتفق الفقهاء على الحدود التى يتعين على المرأة أن تخدم بنفسها فى البيت* الاختيارات ص ١٢٣ . وهنا يأتى دور العرف فى اشتراطات عقد الزواج . الفتاوى جـ٣ ص ٢٨٩ .

(٢٦٠) الفتاوى جـ٤ ص ١٠٦ — ١٢٣ . الاختيارات ص ١٥٠ .

(٢٦١) عن مناقشة هذا الموضوع أنظر كتابنا « مشاركة فى دراسة منهج ابن تيمية الاصولى» ص ٢٠٤ ومايليها .

(Contribution à une étude de la méthodologie canonique d'Ibn Taymia)

(٢٦٢) من صور الطلاق والقسم أنظر الفتاوى جـ ٤ ص ١٣٧ الاختيارات ص ١٦٣ .

---

* يقول ابن تيمية فى هذا الصدد :

(واختلف الفقهاء هل عليها خدمة المنزل كالفرش والطبخ والكنس ونحو ذلك ، فقيل : يجب عليها ، وقيل : لا يجب وقيل : يجب الخفيف منه) .

السياسة الشرعية ص ١٧٨

وفى فتوى أخرى له يراعى الأحوال الاجتماعية والحالة الصحية للزوجة فيرى أنه تجب خدمة زوجها بالمعروف من مثلها لمثله ، ويتنوع ذلك بتنوع الأحوال ، فخدمة البدوية ليست كخدمة القروية ، وخدمة القوية ليست كخدمة الضعيفة .

ص ١٤٥ الاختيارات العلمية ط الكردى بمصر ١٣٢٩ هـ

(٢٦٣) الفتاوى جـ٣ ص ٧٧ .

(٢٦٤) نفس المرجع جـ ٤ ص ١٠٣ . ابن القيم الجوزية فى القياس ص ١٢٠

(٢٦٥) الفتاوى جـ ٣ ص ١٦ .

(٢٦٦) نفس المرجع حـ ٣ ص ١٣ . وعن الطلاق بوجه عام نفس المرجع جـ ٣ ص ص ٧٩ — ٨٩ .

(٢٦٧) الفتاوى جـ٤ ص ٦٩—٩٩ . وعن المسألة المسماه «الصريحية» نفس المرجع ص ٩٧ و ١٠٣ . وعن مدة العدة عرض ابن تيمية أفكاراً خاصة وقام ابن القيم الجوزيه بإبرازها . وهناك صور خمسة للعدة : (١) النساء الآتى يطلقن من أزواجهن قبل الدخول بهن ليس عليهن عدة وليس للزوج عليهن أى حق فى ارجاعهن (٢) النساء اللاتى يطلقن بعد الدخول بهن فعليهن عدة ثلاثة قروء (أو شهور) وذلك فقط إذا كان لأزواجهن الحق فى ارجاعهن . وينبغى عند الحاجة إطالة المدة التى يستطيع الزوج فيها إعادة زوجته إلى أقصى حد ممكن . وبذلك يمكن تلاق أضرار الطلاق ، (٣) النساء اللآتى ليس للزوج السابق عليهن أى حق فى إرجاعهن ، والنساء اللآتى فقد الزوج عليهن أى حق فى الإرجاع بسبب الحبس أو الغياب الطويل (الهجرة) أو حالة فسخ الزواج بتراضى الطرفين . فهؤلاء النساء عليهن عدة «حيضة؟» واحدة ، وكذلك الحال فى الزنا ؟ غير أبن تيمية يخالف شبه اجماع كبار الفقهاء فى هذه النقطة . (٤) النساء الحوامل تنتهى عدتهن بالولادة (٥) المتوفى عنهن ازواجهن عدتهن أربعة أشهر وعشرة أيام . ابن القيم الجوزية فى « القياس » ص ١١٣ — ١١٧ .

(٢٦٨) الفتاوى جـ٣ ص ١٥ و ٢٠ . ولهذا تردد أحمد ابن حنبل فأفتى فى أول الأمر بجواز الجمع بين التطليقات الثلاث فى طلاق واحد ولكنه بعد أن تأمل تفسير القرآن طويلا عاد وقال إن هذا الرأى غير جائز . الفتاوى جـ٣ ص ١٩ — ٢٠ .

ويتعين علينا الرجوع أيضاً إلى أبن القيم الجوزية لحصول على بعض التوضيحات الإضافية عن فكرة أستاذه . والواقع أن ابن القيم قد حرص فى «الطرق الحكمية» (ص ١٧) على توضيح الحدود التى يستطيع فيها الامام أن يشرع ، وكيف أن الشريعة يجب أن تجد فى السياسة تكلتها المنطقية بشرط استخدام السياسة استخداماً مفعماً بالحذر (أنظر فقه السنة) . وكان أبو بكر قد أمر بإحراق اللوطى . ولقد أحرق عمر حانوتاً بل وقرية كانت تدار فيها تجارة الخمر . وأمر بإحراق

قصر سعد بن أبي وقاص الذى كان يرفض أن يستقبل فيه رعيته . وكذلك منع الصحابة من دراسة الحديث بحماسة كبيرة لأنه لاحظ أن هذه الدراسة عند الاسراف فيها تصرف الناس عن دراسة القرآن . وعلى هذا الأساس كان قراره فى التطليقات الثلاث . ولقد نقل ابن القيم رأى ابن تيمية وتفاصيل مناقشة وقعت معه فى هذا الموضوع .

فنى عصر الرسول (صلى الله عليه وسلم) وخلافه أبى بكر وبداية خلافة عمر كان لا يجوز جمع التطليقات الثلاث فى طلاق واحد، ثم أباح عمر للمسلمين هذا الطلاق باعتباره عقاباً يحرمهم من النعم التى وهبهم الله . ولكنه كان يحرم بشدة إجراء «التحليل» . وواضح أن ابن تيمية لايوافق على قرار عمر . ويقول إن عمر ندم وقت وفاته على إباحته هذا الإجراء كما نقل ذلك الاسماعيلى فى «مسندعمر» . فضلا عن أن قرار عمر قد أدى إلى تشجيع «التحليل» . ويقول ابن القيم «عندئذ قلت للشيخ هل تتبع عمر وتجبر المسلمين على هذا الإجراء بوصفه عقوبة لهم ؟ فالواقع أن مذهبك يحرم جمع التطليقات الثلاث فى طلاق واحد . فقال ابن تيمية «أكثر الناس اليوم لايعرفون أن هذا الإجراء حرام حتى أن الشافعى قد أحله . فكيف يعاقب جاهل يجهل التحريم وتجبره على إتيانه ؟.» إذن يفضل ابن تيمية على سياسة عمر العودة إلى السنة الصحيحة مما يؤكد حرمة التحليل .

(٢٦٩) الفتاوى جـ٣ ص ٣ ، ٤ و ٧ .

(٢٧٠) القياس ص ١٧٣ . النوع الثالث من الطلاق الذى يتخذ شكل القسم . يخضع حسب الحالة إما لحكم الطلاق المعلق وإما لحكم اليمين .

(٢٧١) ومن هنا كان «نذر لجاج أو غضب» القياس ص ١٧٤ — ١٧٥ .

(٢٧٢) القياس ص ١٧٤

(٢٧٣) نفس المرجع ص ١٥٥ .

(٢٧٤) عن تقسيم ابن تيمية لأنواع الإيمانأنظر الفتاوى جـ ٣ ص ٤ . ٣٥٠ — ٣٥٦ . وأنظر أيضاً مقالنا (رسالة لابن تيمية فى قسم الطلاق)
مجلة الدراسات الشرقية — المجلد السابع والثامن ص ٢١٥ — ٢٣٦ .

(٢٧٥) فى سلسلة مقالات نشرت معاً (١) الدرة المضيئة فى الرد على ابن تيمية » (٢) نقد الاجتماع والافتراق فى مسائل الأيمان والطلاق » (٣) النظر المحقق فى الحلف بالطلاق المعلق » دمشق مطبعة الترقى ١٣٤٧ . إثارة المجادلة من جديد أنظر الجزء الثالث «انتقال النظريات » .

(٢٧٦) ابن حزم

(٢٧٧) القياس ص ١٧٥ .

(٢٧٨) **مبحث العقود** من المعاملات المالية والنكاحية » فى الفتاوى ج٣ ص ٢٦٧ - ٦٨٧ . «**إقامة الدليل على إبطال** التحليل » نفس المرجع ص ٢٥٠ - ٢٦٦ «العقود المحرمة» فى **مجموعة الرسائل الكبرى** ج٢ ص ٢٠٣ - ٢١٦ . «الرسالة فى الحلال» فى مجموعة الرسائل **الكبرى ج٢ ص ٢٦ - ٥٢** . «**المظالم** المشتركة» فى مجموعة الرسائل القسم الثانى ص ٢٥ - ٣٤ . وأنظر أيضاً مثالين عن ابن تيمية بالملحقين - رقم ١٠ و ١١ .

(٢٧٩) «الحلال» بمجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٤٥ . نجد دفاعاً عظيماً عن الملكية الفردية عند تبرير حق الشفعة . وعند تقرير حق الشفعة الخاص بالمالك الشريك فى المذهب المالكى ، أو الجار فى المذهب الحنفى ، تبرز فى كثير من الأحيان الرغبة فى حفظ مال الأسرة بدون تقسيم أو الرعاية التى ينبغى أن يتمتع بها الجار . ولكن رأى ابن تيمية ومدرسته مخالف لذلك تماماً . فهو يرى أن الغاية من الشفعة هو تحرير الملكية الخاصة من أى استعباد ناتج عن سوء المجاورة » ومن باب أولى إبعادها عن «الشركة» والواقع أن الاشتراك فى الحقوق كالاشتراك فى الملك» ولهذافإنه يتفق مع فقهاء المدرسة المكية والظاهرية وابن حنبل فى رواية حنبل، فى أن الشفعة يمكن أن تستخدم عند بيع الأموال غير القابلة للقسمة مثل الحيوانات والملابس والأشجار واللؤلؤ .. الخ وبالعكس هناك قيد على جانب من الأهمية فى حق الشفعة على الأرض إذ لا يحق للجار أن يحتج بحق الشفعة إلا إذا كان له على هذه الأرض نتيجة الجوار حق التمتع أو حق المرور مثلا . وهذا المذهب وهو مذهب فقهاء البصرة - يمتاز بأنه مذهب وسط بين مدرسة المدينة التى ترفض حق الجار فى الشفعة تحت أى ظرف من الظروف ، وبين مدرسة الكوفة التى تخول للجار هذا الحق بمجرد الجوار . وهو من جهة أخرى - يرد على معارضة المذهب الشافعى بحجة أن الشفعة مخالفة «للقياس» استناداً إلى أنه لا يجوز امتلاك مال الغير بدون رضاه . وانطلاقاً من الفكرة السابقة نرى بسهولة أن البائع لم يلحق به ضرر لأنه يتسلم الثمن الحقيقى للشىء المباع وأن الجار أو الشريك فى الملك قد تمتع بامتياز

يقسم بالعدل استناداً إلى مبدأ آخر فى الشريعة مضمونة أن الشريعة تقضى « بالتبادل عند الحاجة أو الميزة الأفضل » . ويمكن الرجوع إلى المناقشات البالغة الأهمية التى خصصها ابن القيم الجوزية لهذه المسألة فى كتاب «القياس» ص ١٨٣ — ١٩٦ .

(٢٨٠) «الحسبة» ص ١٤ ومايليها . أنظر الفصل الخاص بتدخل الدولة وحدوده .

(٢٨١) السياسة ص ١٨ .

(٢٨٢) الحسبة ص ٤١ ومايليها .

(٢٨٣) القياس ص ٥٥ —٥٦ .

(٢٨٤) نفس المرجع ص ٦٢ وما يليها .

(٢٨٥) الاختيارات ص ١١٧ .

(٢٨٦) الفتاوى ج ٤ ص ١٦٤.

(٢٨٧) يكون المسلم تجاه أى مال فى أحد مواقف ثلاثة إما مالكا أو واليا أو وكيلا . مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٤٦

(٢٨٨) القياس ص ٥٠ . فالقرض الحسن (العارية) واجب على كل مالك غنى . الاختيارات ص ٩٣ . عن هذا الموضوع أنظر الملحق رقم ١١ .

(٢٨٩) ويقتبس من أبى جعفر تعريفه للإخوان : فالاخوان الحقيقيون هم من كانت أموالهم مشتركة . فيستطيع كل منهم أن يمد يده فى جيب أخيه بحرية كاملة وأن يأخذ منه ما يشاء وهو مطمئن عن رضا أخيه مقدماً . الفتاوى ج ٣ ص ٢٧٤ .

(٢٩٠) «الصوفية والفقراء» مقارنة معقودة بين هذين المفهومين .

(٢٩١) مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٤٤ .

(٢٩٢) من مجهودات ابن تيمية الدائمة توضيح هذين المجالين وتحديد نقاط التشابه والتطابق فى طبيعتهما .

(٢٩٣) الفتاوى ج ٣ ص ٢٧١ . وتثار نفس القضية فى اليمين الذى يعتبر عقداً مبرماً مع الله . الفتاوى ج ٣ ص ٣٥٥ .

(٢٩٤) الفتاوى ج ٣ ص ٢٦٧ .

(٢٩٥) نفس المرجع ج ٣ ص ٢٩٨

(٢٩٥) نفس المرجع ج٣ ص ٢٦٨ .

(٢٩٦) الفتاوى ج٣ ص ٢٧٣ .

(٢٩٧) المرجع السابق ج٣ ص ٢٦٨ ، الصارم ص ٥٣٤ .

(٢٩٨) مجموعة الرسائل والمسائل ج٥ ص ٢١٥ .

(٢٩٩) الفتاوى ج٣ ص ٢٧٢ — ٢٧٤ .

(٣٠٠) القياس ص ٣٢–٣٣ الفتاوى ج٣ ص ٢٧٧ .

(٣٠١) الفتاوى ج٢ ص ٩٠ وعن عرض الأسباب ص ٩٣ مما لا يستبعد توصيته إقتداء بالنبى (صلى الله عليه وسلم) . بمراعاة البساطة القائمة فى الحياة المادية . الفتاوى ج ٢ ص ٤١٩ .

(٣٠٢) «الحلال » مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٣٩ .

(٣٠٣) لقد أكد ابن تيمية كثيراً حدود الحلال والحرام باعتبار أن الاسلام يرتكز على ثلاثة مبادىء وهى أن الأعمال بالنيات ، وأن أية عبادة غير منصوص عليها لا قيمة لها عند الله ، وأن الحدود بين الحلال والحرام واضحة . «شرح حديث النية» ص ٨ ومجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٤٩ .

(٣٠٤) عرض هذه الآراء المختلفة . أنظر مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٣٧ — ٣٩ .

(٣٠٥) مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٣٩

(٣٠٦) الفتاوى ج٣ ص ٢٨٥ .

(٣٠٧) مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٣٩ .

(٣٠٨) نفس المرجع ص ٤٣ — ٤٤ .

(٣٠٩) عن «التحليل » أنظر الفتاوى » ج١ ص ٧٠ — ٧٢ وأيضاً مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٥٢

(٣١٠) «الفتاوى» ج ١ ص ١٢ .

(٣١١) نفس المرجع ج٣ ص ٢٧٤ .

(٣١٢) الفتاوى جـ ٣ ص ٢٧٥ . اختيارات ص ٧٥ .

(٣١٣) الفتاوى جـ ٣ ص ٢٧٥ .

(٣١٤) الفتاوى جـ ٣ ص ٢٧٥ .

(٣١٥) الفتاوى جـ ٣ ص ٢٧٦ — ٢٧٧ .

(٣١٦) نجد عند ابن القيم الجوزيه التوضيح المنهجى لفكرة ابن تيمية . فهناك نوعان من الربا الربا الجلى والربا الخفى . الأول وقد حرم تحريماً صريحاً ويسمى ربا النسيئةويقضى لتأجيل سداد القرض بتحصيل مبالغ تزيد عن قيمة القرض. والواقع أن الذين يرضخون لمثل هذه الشروط القاسية هم المدينون المعسرون الذين يجدون أنفسهم فى حالة من العوز ويخشون أن تتخذ ضدهم الإجراءات القانونية . وبهذه الطريقة يحقق المرابى «ربحاً لاتقابله منفعةلأخيه» وفضلا عن ذلك فإن هذا الربا يخالف مفهوم «الصدقة» . أما النوع الثانى من الربا فهو ربا الفضل . وبمقتضاه يباع الشىء نقداً مقابل شىء آخر من نفس النوع وبثمن أكبر من غير أن يقابل هذه الزيادة فى الثمن أى خدمة . وعن أبى سعيد الخدرى أن النبى (ص) قال ما معناه : «لاتبيعوا الدرهم بدرهمين فإنى أخشى أن تحققوا ربحاً ربوياً» .

ولقد اجتهد ابن القيم فى اثبات أن هذا الشكل يدخل فى الشكل الأول لأن الربح الذى يتحقق فى مثل هذه العملية يتم بالأجل . ولقد جاء تحريم ربا الفضل بدافع من الاحتياط الإضافى لضمان تحريم ربا النسيئة . وكان التحريم أقل فى التشدد ، وشمل قسمين من الأشياء : أولا الدراهم والدنانير (الذهب والفضة) لتلافى أى مضاربة ربوية على النقد الذى يستخدم كمقياس للقيمة فى المبادلات التجارية ويجب أن يكون ثابتاً (ص ٢٠٥) ثانياً المواد الغذائية الضرورية (القمح والشعير والتمر والملح) من غير أن يحرم مقايضة المواد الغذائية بمواد أخرى تخالفها فى طبيعتها . وكان نقص العملة قد أدى إلى أن غالبية المبادلات التى تتم مع البدو والأعراب تتم عيناً (ص ٢٠٦) . أما خارج هذه الحالات التى نصت عليها الشريعة فان الربا جائز بقدر ماتقتضيه الضرورة وكثيراً مايكون هناك خلط بين «الربا» وبين «الغرر» «القياس» ص ٢٠١ — ٢١٧ .

(٣١٧) الفتاوى جـ٣ ص ٢٨٧ .

(٣١٨) ومن هنا كان نقده للشافعية فى الفقه بأنهم جعلوا التشريع التجارى غير ممكن التنفيذ مما أدى إلى إعاقة التعامل الاجتماعى . الفتاوى جـ ٣ ص ٢٧٩ ، ٢٨٩ .

(٣١٩) الفتاوى جـ٣ ص ٢٨٨ . وكذلك الحال فى تقدير صداق المعادلة .

(٣٢٠) نفس المرجع جـ ٣ ص ٢٨١ .

(٣٢١) الفتاوى جـ٣ ص ٢٨٥

(٣٢٢) فى مقالته الجدلية المطولة «احكام الدليل على ابطال التحليل » بآخر المجلد الثالث «للفتاوى» .

(٣٢٣) الفتاوى جـ٣ ص ٢٨٥

(٣٢٤) نفس المرجع جـ٣ ص ٢٨٥ — ٢٨٧

(٣٢٥) عن تصنيف «الحيل» أنظر مجموعة الرسائل الكبرى جـ ٢ ص ٤٢ الفتاوى جـ٣ ص ٢٧٧ وبعدها .

(٣٢٦) ومع ذلك فهو يحذر من المبالغة فى التشدد فى تطبيق العدل الذى لايكون إلا فى حدود الإمكانيات . الحسبة ص ٥٤ .

(٣٢٧) السياسة ص ٧٤ .

(٣٢٨) القياس ص ٥٧ . السياسة ٧٤ . وهكذا تكون القواعد التى تنظم دفع التعويض (الضمان) المستحق عن التدمير أو الإتلاف . «والضمان» تنظمه مبادىء العدل التى من الضرورى أن تعنى بحقوق الناس (وليس حقوق الله) . ودفع التعويض يكون واجباً فى حالة العمد وفى حالة الخطأ . قال الله : «وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ . ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا» يتبين من هذه الآية أن من يقتل خطأ لا يرتكب إثماً ولايعتبر فاسقاً ، بل يلتزم بدفع الدية . وكذلك حال من يتلف بطريق الخطأ مالا مملوكاً لغيره سواء اكتسبه بطريق مشروع أو غير مشروع . فهو ملزم بدفع التعويض العادل ولايجوز لومه على أى إثم . القياس ص ٥٠

(٣٢٩) عن هذا الاستشهاد أنظر «الحسبة» ص ١٥ .

(٣٣٠) الحسبة ص ١٨ .

(٣٣١) المرجع السابق ص ١٩

(٣٣٢) المرجع السابق ص ١١ ، ٢٤ .

(٣٣٣) فالأمانة لاغنى عنها فى المعاملات التجارية وفى العقود ، كما هو الحال فى أمور الدين فقد أمر الله بالنصيحة المخلصة والصدق فى بيان الأمور وفى عرضها . الفتاوى جـ ٣ (ملحق) ص ١٢٠ .

(٣٣٤) عن تعداد أنواع العقود المحرمة أنظر «الحسبة» ص ١١ ومابعدها .
ويحرم كذلك شراء بضاعة لم تصل بعد إلى السوق ، لأن البائع لا يكون فى الواقع على علم بالثمن الصحيح ولهذا فإنه يحتفظ لنفسه عند وصول البضاعة بحق الخيار .»

(٣٣٥) الحسبة ص ١٣ .

(٣٣٦) مجموعة الرسائل الكبرى حـ٢ ص ٤٤–٤٥ .

(٣٣٧) تعرض ابن تيمية فى كتاب «الحسبة» لموضوع التسعير فى مناقشة مطولة ص ١٤ وبعدها .

(٣٣٨) رواه أبو داود والترمذى وقالا حديث صحيح .

(٣٣٩) الحسية ص ١٥ .

(٣٤٠) نفس المرجع ص ٢٩.

(٣٤١) نفس المرجع ص ٢٧ .

(٣٤٢) الحسبة ص ١٦ و ١٧ .

(٣٤٣) نفس المرجع ص ٢٦

(٣٤٤) فى العملية المسماه «سراية» الحسية ص ١٦ .

(٣٤٥) الحسبة ص ٣١ .

(٣٤٦) الحسبة ص ٣١ و٣٢ ويسري هذا الحق على أشياء كثيرة معينة بالاسم وكذلك كل الأشياء التى لاغنى عن استخدامها .

(٣٤٧) مجموعة الرسائل الكبرى جـ٢ ص ٤٣ .

(٣٤٨) مجموعة الرسائل الكبرى جـ٢ ص ٤٤ وبعدها .

(٣٤٩) «المجهول كالمعدوم» .

(٣٥٠) وذلك بمقتضى الحديث الثانى : «فإن جاء صاحبها فأدها إليه وإلافهى مال الله يؤتيه من يشاء» مجموعة الرسائل الكبرى جـ٢ ص ٥٤.

(٣٥١) إذا كان المكتشف فقيراً يباح له الاحتفاظ بالشىء . وهناك قولان فى حالة غنى المكتشف فبينما يقر له الشافعى وأحمد بهذا الحق ، ينكره عليه أبو حنيفة ، نفس المرجع ص ٤٥

(٣٥٢) وفى معارضته لمصادرة المواريث يقرر أنه ليس ضرورياً أن تسلم هذه الأموال إلى الإمام وإنما يكفى أن يعهد بها إلى رجل عادل . نفس المرجع ص ٤

(٣٥٣) مجموعة الرسائل الكبرى جـ٢ ص ٥١ .

(٣٥٤) «الفتاوى» جـ٣ ص ٢٧٥ .

(٣٥٥) نفس المرجع ص ٣٤٩ .

(٣٥٦) ولمزيد من التفاصيل عن التعديلات التى أدخلها ابن تيمية على نظرية العقود الرئيسية تحيل إلى كتابنا «دراسة منهج ابن تيمية» .

(٣٥٧) الفتاوى جـ٢ ص ٣٠٤ — ٣٤٥ .   (٣٥٨) كتاب الايمان ص ٣٢ .

(٣٥٩) أطال ابن تيمية دراسة قضية الايمان فى «كتاب الإيمان» الذى ألفه قبل «رسالة الفرقان» والتى أثار فيها الموضوع من جديد . مجموعة الرسائل الكبرى جـ١ ص ٢٨ . ملخص جيد لأفكاره فى «الصارم» ص ٥٢٠ — ٥٢٧ . أنظر أيضاً الملحق رقم ١٢ .

(٣٦٠) مجموعة الرسائل والمسائل جـ٢ ص ١٦٢ — ١٦٥ .

(٣٦١) «الفرقان» ص ٣٦ — ٤١ . ولقد كان الإيمان أكثر كمالا فى نهاية رسالة النبى (ص) عنه فى بداية الوحى . مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٤ ص ٨ وبعدها .

(٣٦٢) «الفتاوى» جـ٢ ص ٣٣٧ — ٣٣٨ .

(٣٦٣) «المنهاج» جـ٢ ص ١٠٩ . مجموعة الرسائل والمسائل جـ٥ ص ٤٩ . ويمكننا

تقريب هذا التمييز الثلاثى من تمييز الصوفية الذى يحدد ثلاث مراحل للروح نحو الله هى :

«علم اليقين» و «عين اليقين» و «حق اليقين» (أنظر بصفة خاصة جولد سهير فى «العقيدة والشريعة» ص ١٤١ وهناك فرق جوهرى مع ابن تيمية . فبينما الشريعة نقطة الانطلاق عند الصوفى ، فإنها نقطة الوصول عند ابن تيمية وبينما وحدة الأديان هى المثل الأعلى المطلوب تحقيقه عند الأول ، فإن الثانى يدعو إلى فردية مضطردة فى الدين ، أنظر فى هذا الشأن مجادلة ابن تيمية ضد الشاذلية وتاج الدين الاسكندرى وبخاصة فى «درجات اليقين» . مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ١٤٦ وبعدها . نجـــد تحليلا ممتازاً لمفهوم «الاخلاص» والنشوة الذاتية التى تتضمن الارتباط العاطفى لكل الذات مع الله وحالة السكينة التى تصحب تطبيق أحكام الشريعة ص ١٥٠ — ١٥١ . بنفس المعنى وبتأثير التصوف فهم ابن تيمية والتمس العذر للسكر الصوفى عندما تكون الأسباب غير مستهجنة «الصوفية والفقراء» ص ٦—٩ ، ١١ .

المراجـــع

١ ـ كبار الحنابلة السابقين على تقي الدين احمد بن تيمية

ابو عبد الله احمد بن محمد بن حنبل (بروكلمان) فى تاريخ الأدب العربى باللغة الألمانية ج ١ ص ١٨١ ـ ١٨٣ و ج ١ ص ٣٠٩ ـ ٣١٠ (و٠م٠ باتون) فى (احمد بن حنبل والمحنة) دراسة فى ترجمة الامام وفى تاريخ التحقيق التعسفى فى الإسلام المسمى المحنة (٢١٨ ـ ٢٣٤) طبع (هيدلبرج) عام ١٨٩٧ و (جولدسيهر) فى المجلة الألمانية Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen gesellschaft ج ٥٢ ص ١ و مادة "Ahmed" بدائرة المعارف الإسلامية ج ١ ص ١٩٢) المسند ٦ أجـزاء القاهرة ١٣١١ ٠ انظـر (جولدسيهر) بالمجلة السابقة ج ٥٠ ص ٤٦٥ ـ ٥٠٦

ـ « كتاب الورع » ص ١٢٦ القاهرة ١٣٤٠

ـ « الرد على الجهمية والزنادقة » ص ٢ ـ ٣٢ وملحق به ملخص « لكتاب السنة » ص ٣٣ ـ ٤٠ القاهرة نشر عيسى البابلى الحلبى بدون تاريخ ٠

ـ « كتاب مسائل الإمام احمد » جمعه أبو داود السجستانى ص ٣٢٨ القاهرة مطبعة المنار ١٣٥٣ ٠

احمد غلام خليل : « كتاب شرح السنة » دمشق مخطوط بالمكتبة الظاهرية مجموعة ١٣ . و (ماسنيون) فى "Textes" (نصوص) ص ٢١٣

ابو بكر احمد بن محمد بن هارون الخلال البغدادى « كتاب الجامع لعلوم

احمد بن حنبل » ص ١٦٨ . و (بروكلمان) فى تاريخ الأدب العربى باللغة الألمانية ملحق ج ١ ص ٣١١ .

عمر بن الحسين بن عبد الله الخراقى : « مختصر الفقه » نشر مع تعليق فى « المغنى » لموفق الدين بن قدامة بعد « تاريخ الأدب العربى » باللغة الألمانية ج ١ ص ١٨٣ و ملحق ج ١ ص ٦٨٦) .

— « كتاب الكفاية فى أصول الفقه » مخطوط بالقاهرة ج ٣ ص ٢٦٨ .

— « كتاب العداد فى الأصول » نفس المرجع ج ٢ ص ٢٥٤ .

— « كتاب الأحكام السلطانية » مخطوط بدمشق بالمكتبه الظاهرية .

— « المعتمد فى أصول الدين » مخطوط بدمشق بالمكتبة الظاهرية .
و (ماسنيون) فى "Lexique" ص ٢٦٨ .

— « كتاب الإيمان » مخطوط بنفس المكتبة .

أبو الوفا على بن عقيل بن محمد بن عقيل (تاريخ الأدب العربى باللغة الألمانية ج ١ ص ٣٩٨ والملحق ص ٦٨٧) .

— « كتاب الفصول » مخطوط بالقاهرة ج ١ ص ٥٥٠

عبد القادر الجيلانى : « الغنية لطالبى طريق الحق » القاهرة مطبعة محمد على صبيح جزءان بدون تاريخ (تاريخ الأدب العربى ج ١ ص ٤٣٥ ملحق ١ ص ٧٧٧)

جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أبى الحسن بن على الجوزى (تاريخ الأدب العربى ص ٥٠٠ — ٥٠٦) « مناقب عمر بن الخطاب » القاهرة

المطبعة السلفية .

— « تلبيس ابليس » القاهرة ١٩٢٨

— « مناقب الإمام احمد بن حنبل » ٥٥ صفحة القاهرة مطبعة الخانجى

— « دفع شبهات التشبيه والرد على المجسمة » ٨٥ صفحة دمشق مطبعة الترقى ١٣٤٥ .

موفق الدين أبو محمد عبد الله بن احمد بن محمد بن قدامة المقدسي (تاريخ الأدب العربى ج ١ ص ٣٩٨ وملحق ١ ص ٦٨٨ – ٦٨٩)

— « كتاب إثبات صفات العلو لله الواحد القهار » ٤٦ صفحة القاهرة مطبعة المنار ١٣٢٢ .

— « كتاب المغنى فى فقه إمام السنة احمد بن حنبل » جزءان القاهرة م. المنار ١٣٢٣

— « كتاب ذم التأويل » القاهرة مطبعة كردستان العلمية بعد كتاب بعنوان « المجموعة » ص ٥٠٥ – ٥٨٢ .

— « روضة الناظر وجنة المناظر فى أصول الفقه على مذهب الإمام احمد » نشره محب الدين الخطيب مع تعليق لعبد القادر بن احمد بن مصطفى بدران الدمشقى بعنوان « نزهة الخاطر العاطر » جزءان ٤٢٤ – ٤١٠ صفحة القاهرة المطبعة السلفية ١٣٤٢ .

— « العمدة فى الفقه » القاهرة المطبعة السلفية ١٣٤٢ .

— « كتاب المغنى » ١٤ جزء نشره رشيد رضا بالقاهرة مطبعة المنار ص ١٣٤٥

أبو الفرج عبد الرحمن بن أبى عمر محمد بن احمد بن قدامة المقدسى (تاريخ الأدب العربى ج ١ ص ٢٩٩ وملحق ١ ص ٦٩١) « الشرح الكبير »

شرح « للمغنى » نشر بأسفل « المغنى » .

مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن تيمية الحرانى (تاريخ الأدب العربى حـ ١ ص ٣٩٩ وملحق ١ ص ٦٩٠) «كتاب أصول الفقه» مخطوط بالقاهرة جزء واحد ٣٩٢ ص .

— « كتاب المحرر » مخطوط بالقاهرة جزء ١٥ صفحة .

— « كتاب المنتقى فى الأحكام » جزءان القاهرة ١٩٣٣ .

— « المخزن فى الفقه » مخطوط بباريس ٦٠٠٣ .

٢ — مؤلفات تقى الدين احمد بن تيمية

ا — كتب مطبوعة (حسب ترتيب تاريخ طبعها) :

« الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان » ٨٨ ص القاهـــرة مطبعه العلية ١٣١٠ .

« معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول » ٢٦ ص القاهرة مطبعة المؤيد ١٣١٨

« المظالم المشتركة » (طبع بعد « معارج الوصول » ...) ص ٣٧ — ٥١ وفى « مجموعه الرسائل » جـ ٢ ص ٢٥ — ٣٤ .

« الحسبة فى الإسلام » ٩٣ ص القاهرة مطبعة المؤيد ١٣١٨ وفى « مجموعة الرسائل » جـ ٢ ص ٣٥ — ٩١ .

« الرسالة القبرصية » ٢٣ ص القاهرة مطبعة المؤيد ١٣١٩

« كتاب منهاج السنة النبوية في نقد كلام الشيعة والقـــدرية » ٤ أجزاء ٢٧٦ + ٢٦٢ + ٢٧٨ + ٣٠٠ ص القاهرة نشر بولاق ١٣٢١

« كتاب السياسة الشرعية فى إصـلاح الراعى والرعيـة » ٨٠ ص القـاهرة نشر الخيرية ١٣٢٢ .

« كتاب الصارم المسلول على شاتم الرسول » ٦٠٠ ص ، حيـدر أباد نشر دائرة المعارف ١٣٢٢

« الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح » ٤ مجلدات ٤٠٠ + ٣٦٨ + ٣٢٠ + ٣٣٦ ص القاهرة مطبعة النيل ١٣٢٣ .

« كتاب تفسير سورة الاخلاص » ١٤٠ ص القاهرة مطبعة الحسينية ١٣٢٣

« مجموعة الرسائل » نشر السيد محمـد بدر الدين أبو فراس النعسانى الحـلبى القاهرة مطبعة الحسينية ١٣٢٣ وهذا الكتاب يشتمل على الكتيبات الآتية

— « رسالة العبودية فى تفسير قوله تعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم » ص ٢–٤٤

— « الواسطة بين الخلق والحق » ص ٤٥ – ٥٤

— « رفع الملام عن الأئمة الاعلام » ص ٥٥ –٨٣

— « تنوع العبادات » ص ٨٤ – ٩٣

— « رسالة فى الرد على النصيريه » ص ٩٤ – ١٠٢ . ترجمت هذه الرسالة بمعرفة (م. س. جوبار) بعنـوان (فتوى ابن تيمية فى النصيرية) بالجريدة الأسيوية المجلد ١٨ السلسلة السادسة ص ١٥٨ – ١٨٨ .

— « رسالة زيارة القبور في الاستنجاد بالمقبور » ص ١٠٣ – ١٢٢ .

— « معارج الوصول عن فروع الدين وأصوله مما بينه الرسول » ح ٢

ص ٢ – ٢٤ (فى مجموعة الرسائل الكبرى جـ ١ ص ١٨٠ – ٢١٧) .

– « المظالم المشتركة » جـ ٢ ص ٢٥ – ٤٣ .

– « رسالة الحسبة فى الإسلام » ص ٣٥ – ٩١

« مجموعة الرسائل الكبرى » القاهرة مطبعة الشرقية ١٣٠٣ مجلدان وهذا الكتاب يشتمل على المقالات التالية :

المجلد الأول :

– « رسالة الفرقان بين الحق والباطل » ص ١ – ١٧٨ .

– « معارج الوصول ... المرجع السابق ص ١٨٠ – ٢١٧ .

– « الوصية فى الدين والدنيا » ص ٢٣١ – ٢٤٠ .

– « النية فى العبادات » ص ٢٤١ – ٢٥٦ .

– « الرسالة فى العرش » ص ٢٥٧ – ٢٦١ .

– « الوصية الكبرى تما جاء به الرسول وبيان فضل أمته على سائر الأمم » ص ٢٦٢ – ٣١٧ .

– « الارادة والأمر » ص ٣١٨ – ٣٨٦ .

– « العقيدة الواسطية » (وهذه العقيدة تعنون أيضا « بيان اعتقاد الفرقة الناجية المنصورة إلى قيام الساعة وهم أهل السنة والجماعة » ص ٣٨٧ – ٤٠٧ .

– « المناظرة فى العقيدة الواسطية » ص ٤٠٧ – ٤١٣ .

– « العقيدة الحموية الكبرى » ص ٤١٤ – ٤٦٩ .

– « رسالة فى الاستغاثة برسول الله هل جائزة أو محرمة» ص ٤٧٠–٤٧٥

المجلد الثانى :
— « رسالة الاكليل فى المتشابه والتأويل » ص ٢ — ٣٥.
— « رسالة فى الجواب عن قول القائل أكل الحلال متعذر لايمكن وجوده هذا الزمان » ص ٣٦ — ٥٢ .
— « مراتب الارادة » ص ٤٦ — ٧٩ .
— « القضاء والقدر » ص ٨٠ — ٨٦ .
— « رسالة فى الاحتجاج بالقدر » ص ٨٧ — ١٤٥ .
— « رسالة فى درجات اليقين » ص ١٤٦ — ١٥١ .
— « بيان الهدى من الضلال » ص ١٥٢ - ١٦٦ .
— « رسالة فى تفسير المعوذتين » ص ١٨٠ — ٢٠٢ .
— « بيان العقود المحرمة » ص ٢٠٣- ٢١٦ .
— « رسالة فى معنى القياس » ص ٢١٧ - ٢٨٧ .
— « رسالة فى حكم السماع والرقص » ص ٢٨٨ — ٣١٧ .
— « رسالة فى الكلام على الفطرة » ص ٣١٨ - ٣٣٥ .
— « رسالة فى الكلام على القصاص » ص ٣٣٦ - ٣٤٥
— « رسالة فى الكلام على رفع الإمام الحنفى يديه فى الصلاة » ص ٣٤٦ - ٣٥٤ .
— « رسالة فى مناسك الحج » ص ٣٥٥ - ٤٠١ .

(فتوى شيخ الإسلام فى قول النبي : أنزل القرآن على سبعة أحرف) ١٨ص القاهرة ١٣٢٤ .

(رسالة فى شرح حديث أبى ذر) ٨٦ ص القاهرة مطبعة الظاهر ١٣٢٤ .

(كتاب الإيمان) ١٩٠ ص القاهرة مطبعة السعادة ١٣٢٥ .

(الرسالة التدمرية) ١٤٥ ض القاهرة مطبعة الحسينية ١٣٢٥ .

(كتاب مجموعة فتاوى شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية الحرانى) ٥ أجزاء القاهرة مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٦ — ١٣٢٩ .

المجلد الأول ٤١٦ ص .

المجلد الثانى ٤٦٢ ص .

المجلد الثالث ٣٩٠ ص ويشمل بصفة خاصة البحوث التالية :

(فتوى فى الطلاق) ٨٠ ص — (إقامة الدليل على إبطال التحليل) ٢٥٠ ص (مبحث العقود من المعاملات المالية والنكاحية وغيرها) ص ٢٦٧–٣٨٧ (قاعدة فى الوقف) ص ٣٨٧ — ٣٨٩ .

المجلد الرابع ٣٢٠ ص ومفهرس بالعناوين التالية :

الوقف ص ٢ — ٣٢ ، اللقطاء ص ٣٢ — ٣٤ ، الوصايا ص ٣٥ — ٤٦ ، الفرائض ص ٤٧ — ٥٧، النكاح ص ٥٧ — ٩٢ ، الولاء ص ٩٣— ١٠٥ ، الطلاق ص ١٠٦ — ١٢٣ ، عشرة النساء والخلع والإيلاء ص ١٢٤ —١٣٥ ، الظهار ص ١٣٥—١٢٧ . العدة ص ١٣٧—١٤٧، الرضاع ص ١٤٧ — ١٥٧ ، النفقات ص ١٥٧ — ١٦٣ ، الهبة ص ١٦٤ — ١٧٧ ، الجراح والديات ص ١٧٨ — ١٨٩ ، القسامة ص ١٨٩ — ١٩٧ ، قطاع الطريق ص ١٩٧ — ٢٤٠ ، حد الزنا ص ٢٤٢ — ٢٥٤ ، الأشربة وحد الشارب ص ٢٥٤ — ٢٧٨ ، الجهاد ص ٢٧٩ — ٣١٨ . ويتبع هذا الجزء (كتاب الاختيارات العلمية) ٢٢٠ صفحة .

المجلد الخامس ويضم الكتب الثلاثة التالية .

(التسعينية) ص ٢ — ٢٨٨ .

(كتاب بغية المرتاد فى الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية(ويسمى أيضا « السبعينية ») القاهرة ١٣٢٩ ، ١٤٣ ص .

(شرح العقيدة الاصفهانية) القاهرة ١٢٢٩ — ١٥٢ ص .

(كتاب جواب أهل الإيمان) ١٣٢ ص القاهرة نشر التقدم ١٣٢٢ .

(الأربعون حديثا) جمعها أمين الدين محمد بن الوالى ٥٠ ص القاهرة المطبعة السلفية ١٣٤١ .

(رسالة الاجتماع والافتراق فى الحلف بالطلاق) ٢٤ ص القــــاهرة مطبعة المنار ١٣٤٢ .

(تفسير سورة النور) ١٣١ ص القاهرة المطبعة العربية ١٣٤٣ .

(قاعدة جليلة فى التوسل والوسيلة) نشر رشيد رضـــا ١٥٩ ص القاهرة مطبعة المنار ١٣٤٥ .

(القاعدة الواسطية) ٤٨ ص القاهرة المطبعة السلفية ١٣٤٦ .

(كتاب النبوات) ٣٠٠ ص القاهرة مطبعة المنيرية ١٣٤٦ .

(كتاب الرد على الإخنائى واستحباب زيارة خير البرية الزيارة الشرعية) القاهرة المطبعة السلفية ١٣٤٦ .

(تلخيص كتاب الاستغاثة المعروف بالرد على البكرى) ٤٠٠ ص القاهرة مطبعة السلفية ١٣٤٦ .

(الصوفية والفقراء) ٢٩ ص القاهرة نشر المنار الطبعة الثانية ١٣٤٧ .

(الكلم الطيب من أذكار النبي) ١٠٤ ص القاهرة مطبعة التضامن الأخوى ٣٤٩ .

(مجموع من الرسائل والمسائل القيمة) القاهرة مطبعة المنار ١٣٤٩ ، ٥ أجزاء

الجزء الأول ويشمل :

(رسالة فى الهجر الجميل والصفح الجميل والصبر الحليل) ص ٢-٩

(فى الشفاعة الشرعية والتوسل) ص ١٠ — ٢٤

(فى أهل الصفة) ص ٢٥ — ٦٠

(في ابطال وحدة الوجود) ص ٦١ — ١٢٠

(فى مناظرة شيخ الإسلام ابن تيمية لدجاجلة الباطنية الرفاعلية) ١٢١ — ١٤٦

(فى لباس الفتوة عند الصوفية) ١٤٧ —١٦٠

(كتاب ابن تيمية إلى شيخ الصوفية نصر المنبجى) ص ١٦١—١٨٣

« فى صفات الله وعلوه على خلقه » ص ١٨٦ - ٢١٦ .

« فتاوى فقهية اخلاقية تصوفية » ص ٢١٧ - ٢٣٢ .

المجلد الثانى :

« فى أحكام السفر والإقامة » نشر رشيد رضا ١٠٠ ص نشر المنار ١٣٤٩ .

المجلد الثالث :

مجموعة من النصوص والفتاوى على طبيعة القرآن مع مذهب السلف

القويم فى تحقيق مسألة كلام الله الكريم » كحاشية ١٦٦ ص القاهرة مطبعة المنار ١٣٤٩ .

المجلد الرابع :

« حقيقة مذهب الاتحاديين أو وحدة الوجود وبيان بطلانه بالبراهين النقلية والعقلية » ص ١ - ١٠٢ نشر رشيد رضا القاهرة المنار ١٣٤٩

المجلد الخامس :

« قاعدة شريفة فى المعجزات والكرامات » ص ٢ - ٣٦ نشر رشيد رضا القاهرة مطبعة المنار ١٣٤٩ .

« تفصيل الاجمال فى ما يجب لله من صفات الكمال » ص ٣٧ - ٢٨

« العبادات الشرعية » ص ٨١ - ١٠٤

« فتوى شيخ الإسلام فى مسألة الغيبة » ص ١٠٥ - ١١٢

« أقوم ما قيل فى المشيئة والحكمة والقضاء والقدر والتعطيل وبطلان الجبر والتعطيل » ص ١١٤ — ١٧٠ .

« شرح حديث عمران بن حسين (كان الله ولم يكن شيء قبله) » ص ١٧١ - ١٩٥ .

« قاعدة فى جمع كلمة المسلمين » ص ١٩٧ - ٢٢٦ .

« المذهب الصحيح الواضح في مسألة وضع الجوائح » ٢٠٨ - ٢٣٢ .

« رسالة الفتوى الحموية الكبرى » ٩٠ ص مكة المطبعة السلفية ، ١٣٥١ .

« الرسالة المدنية فى تحقيق المجاز والحقيقة فى صفات الله » ١٤ص (فى اعقاب الكتاب السابق) .

« فتوى شيخ الإسلام فيما استحدثه النصارى من الكنائس فى بلاد الإسلام » ١٥ ص القاهرة مطبعة المنار بدون تاريخ .

« الرد على فلسفة ابن رشد (نشر فى اعجاب بحثين لابن رشد عن عـــلاقة الفلسفة بالشريعة) ص ١٢٧ ـ ١٤٠ القاهرة (بدون تاريخ) نشر محمود على صبيح .

« الرسالة العرشية » القاهرة مطبعة المنيرية ٣٣ ص (بدون تاريخ)

« مقدمة فى أصول التفسير » دمشق نشر المتحف العربى ١٩٣٦ .

« انما الأعمال بالنيات » دمشق مطبعة زيدون ١٩٣٧ .

ب ـ المخطوطات

توجد قائمة كاملة تقريبا بالمخطوطات المعروفة لابن تيميـة بمجـلة الأدب العربى باللغة الألمانية وملحقها أعدها Brockelmann . ومع ذلك فهناك خطأ يفبغى التنويه عنه . « الأحكام السلطانية » منسوب إلى ابن تيمية بقـــائمة المخطوطات بدار الكتب بالقاهرة (جـ ١ ص ٥٤٨) وبالتالى بمعرفة بروكلمان والواقع ان هذا البحث فى القانون العام يرجع إلى أبى المعالى الجـوينى تحت عنوان « غياث الأمم فى التياث الظلم »(١). ويضاف إلى هذه القائمة المخطوطين التاليين اللذين أخبرنا بها رشيد رضا «الحقيقة والمجاز» و « كتاب الاجماع » . وكذلك المخطوطات المحفوظة بدمشق وبمكتبة الظاهرية فى المجمـوعات . وهذه المخطوطات التى لا تنطوى بصفة خاصة إلا على فتاوى غـير مكتملة فى

(١) توجد طبعة حديثة نشر دار الدعوة ـ مطابع جريدة السفير بالاسكندرية تحقيق د. فؤاد عبد المنعم و د. مصطفى حلمى ١٩٧٩ .

أغلبها لا تفيدنا كثيرا فى دراسة ابن تيمية إلا فى بعض التفاصيل . ونشير أيضا إلى بعض المخطوطات المكتوبة بيد ابن تيمية وصورة غير كاملة عن بحثه الجدلى ضد المنطق والمناطقة « كتاب فى المنطق والجدل » (مجموعة المنفرقات رقم ١٠٩ ج ٢ ٤٤ صفحة) .

ج — التراجم

أقدم التراجم وأكملها هي ترجمة أبى عبد الله محمد بن احمد بن عبد الهادى « العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام احمد بن تيمية » . نشرت أخيراً بالقاهرة بمعرفة محمد حامد الفقي ومحمود توفيق مطبعة حجازى عام ١٣٥٦ - ١٩٣٨ ، ٥١٨ صفحة .

وتليها فى الأهمية ترجمة الشيخ المرعى بن يوسف الكرمى الحنبلى « الكواكب الدرية فى مناقب الإمام ابن تيمية » نشرت بالقاهرة عام ١٣٢٩ (مطبعة الكردستان العلمية ص ١٣ - ٢٣١) فى مجلد يضم الترجمتين التاليتين:

أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبى بكر بن ناصر الدين الشافعى « الرد الوفير على من زعم أن من سمى ابن تيمية شيخ الإسلام كافر » (ص ٢ - ٩٩) . صفى الدين الحنفي البخارى « القول الجامع فى ترجمة شيخ الإسلام ابن تيمية الحنبلى » (ص ١٠٠ - ١٣٦) .

ويمكن أيضا الاطلاع على :

محمد بن شاكر الكتبي « فوات الوفيات » مجلدان بولاق ١٢٨٢ ج ١ ص ٣٥.

ابن العماد « شذرات الذهب » ج ٦ ص ٨٠ - ٨٦ .

ابن حجر العسقلانى « الدرر الكامنة » ج ١ ص ١٤٧ - ١٥٤ ·

المقريزى « المقفى » المجلد الثالث مخطوط Leyde كتيب ١٣٦٦ حـرف C
صورة فوتوغرافية بدار الكتب التاريخ رقم ٥٣٧٢ ·

د ـ دراسات وملخصات عن ابن تيمية

ـ (بركلمان) بمجلة الأدب العـربى باللغة الألمانيـة ص ١٠٠ - ١٠٥ والملحق
ج ٢ ص ١٢٠ ·

ـ (Cheikho) فى Mashrik ج ٢٢ ص ٩٠٥ - ٩١٤ ·

ـ محمد بن شنب بدائرة المعارف الإسلامية ج ٢ ص ٤٤٧ - ٤٥٠ ·

ـ د. ب. ماكدونالد فى Development of Muslim Theology ص ٢٧٠-
٢٧١ ، ٢٨٣ - ٢٨٥ ·

ـ J. di Matteo فى Ibn Taimiya بلرمو ١٩١٢ ·

ـ (ق. د. ماتيوس) فى A Muslim iconoclast (Ibn Taimyyeh)
on the merits of Jerusalem and Palestine. Journal of the American
Oriental Society ج ٥٦ (١٩٣٦) ص ١ - ٢١ ·

ـ Waddington - Schefer رقم ٢٩٤ أورد الكتابة التى على قبر ابن تيمية
التى أعادها القاضى الحنبلى البركاوى عام ١٠٥٨ / ١٦٤٨ ·

مراجع باللغات الأوربية

Carsten, Niebuhr, Reise beschreibung nach Arabien und andern umliegenden Landern, Copenhagen, 1774 — 1837, 3 vol.

Ed. Scott Waring, A tour to Sheeraz, Londres, 1807.

J.L. Rousseau, Description du Pachalik de Bagddad, Paris 1809.

— Notice sur la secte des Wahhabis, dans FUNDGRUBEN DES ORIENTS, II, 191 — 198

— Mémoire sur les trois plus fameuses sectes du musulmanisme Paris 1818.

Corancez, Histoire des Wahabis depuis leur origine jusqu'à la fin de 1809, Paris, 1810.

Felik Mengin Hostoire de l'Egypte sous le Gouvernement de Muhammed-Aly, Paris, 1823.

W.J. Bankes, Nattative of the life and adventures of Giovanni Finati who made the campaigns against the Wahabees, Londres 1830.

Jules Planat, Histroire de la regénération de l'Egypte, Paris 1830.

John Lewis Burckhardt, Notes on the Bedouins and Whabys, Londres 1831.

N. Perrin, Relation de la campagne d'Ibrahim Pacha contre les Wahhabites (traduction de l'anglais avec des notes) Paris, Imprimerie et fonderie de Rignoux et Cie, 1833, 24 p.

Harford Jones Brydges A brief history to the Wahauby. An account of his Majesty's Mission to the court of Persia in the years 1807 — 1811, Londres 1834.

Jomard, Etudes géographiques et historiques sur l'Arabie, Paris 1839.

G.A. Wallin, Récit de son voyage dans JOURNAL OF THE CEOGR. SOCIETY Vol. XX. (1851) , p. 193 — 339 et vol. XXIV (1854), p. 115—209.

H. L. Fleischer Briefwechsel zwischen den Anfuhren der Wahhabiten und dem Pascha von Damascus in ZDMC, II, 1857, p. 427—443.

Pelly, Récit de son voyage, dans le JOURNAL OF THE GEOGR. SOCIETY, XXXV, 1865 p. 169 — 191.

William Gifford Palgrave, Une année de voyage dans l'Arabic centrale (trad; fr.), Paris 1866, 2 vol.

Sadlier, The Diary of a journey accoross Arabia during the year 1819 Bombay 1866.

D'Avril, L'Arabie contemporaine, Paris 1868 (Ire partie)!.

W.W. Hunter, The Indian Musulmans, Londres, Calcutta Review, vol. L et LI, Calcutta 1870.

Carl Von Vincenti, Die Tempelsturmer Hocharabiens, Berlin 1873, 3 Vol.

A. Zehme, Arabien und die Araber zeit hundert Jahren, Halle 1875.

Lady Anne Blunt Voyage en Arabic (trad. fr,.) Paris, 1882.

Ch. M. Doughty Travels in Arabia Derserta, Londres 1888.

G. Snouch Hurgronje, Mekka, I, La Haye, 1888. p. 138 et seq.

Ch. Huber, Journal d'un voyage en Arabie, 1883—1884, Paris 1891.

Nolde, Reise nach Inner-Arabien, Kurdistan and Armenien in1892, Braunschweig 1895.

J. Euting, Tagebuch einer Reise in Inner-Arabien, Leiden, 1896—1914.

G.W. Thatcher, "Wahhabis" das „l'Encyclopeida Britannica", 1911.

S.B. Mills, The Countries and Tribes of the Persian Gulf, Londres 1919.

S. H. Longrigg, Four Centuries of Modern Iraq, Oxford 1925.

R.W. Diffelen, De leer der Wahhabieten, These, Leyde 1927.

J. H. Mordtemann, Ibn Sa'oud in EI, II, 1927, 440 —443.

Ameen Rihani, Ibn Saoud of Arabia and his land, Londres 1928.

A. Musil, Northern Nedj, New York 1928 (il a résumé succinctement l'histoire du Wahhabisme, p. 256—304).

J. Schacht, Zur Wahhabitischen Literatur, in Zeitschrift fur Semitistik, 1928, p. 200 — 212.

H. St. John Philby, Arabia, Londres 1930.

Antoine Zischka, Ibn Séoud, Roi de l'Arabie, Paris, Payot 1934, 248 p.

E. Probster, Die Wahhabiten und der Magrib, in "Islamica" 1935, VII, 66—114.

A.J. Wensinck, Mekka, in Enc. Ismal III, 1936, 514.

D.S. Margoliouth, "Wahhabiya", I, El, IV p. 1144, 1149.

S. Munk, Mélange de philosophie juive et arabe, Paris Ire éd. 1859 et 2°éd. 1927

A.V. Kremer, Géschichte der herrschenden Ideen des Islams, Leipzig 1868.

Martin Schreiner, Bietrage zur Geshichte der theologischen Bewegungen im Islam, ZDMG, LII et LIII, 1898—1899 p. 463—510 et 563.

Goldziher, Beitrage zur Literaturgeschichte der Schi'a and der sunnitischen Polemik, in Sitzungsberichte der phil. — hist. Klasse derk Akademie der Wissenschaften, 78, 1874, p. 500 et suiv,.

— Zur Literatur des Ichtilaf al-mazahib, in ZDMG, XXXVIII, 1884, p. 669 — 682.

— Die Zahiriten, ihr Lehrsystem and ihre Gechichte, Leipzig 1884.

— Muhammedanische Studien, Halle 1889 — 1890, 2 vol.

— Le dénombrement des sectes musulmanes, RHR, XXVI, 1892, p. 129 137.

— Neue Materialen zur Literature des Uberlieferungswesens bei den Muhammedanern, ZDMG, L, 1896, p. 465 — 506.

— C.R. de l'ouvrage de Patton intitulé „Ahmed ibn Hanbal and the Mihna in ZDMG, LII, 1898, p. 156 et et suiv.

— De l'ascétisme aux premiers temps de l'Islam, in RHR, XXXVII, 1898, p. 314 — 324.

— Le livre de Mohammed ibn Toumert, Alger, 1903.

— Taqijja, in ZDMG, LX, 1906, p. 213—226,

— Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen, in ZDMG, LXII, 1908, p. 1 — 28.

— Ahmed b. Hanbal, in EI,I, p. 199—201.

— Aus der Theologie des Fachr al-Din al-Razi, in DER ISLAM, III, 1912, p. 213—247.

— Die Religion des Islams, in Die Kultur der Gegenwart, I, 3, 1, Leipzig-Berlin 1913.

— Ibn Taimiya, dans l'Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. VII, 1914.

— **Streitschrift** des Gazali gegen die Batinijja Sekte, Leiden, E.J. **Brill,** 1916.

— Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Leiden, Brill, 1920.

— Le dogme et la loi de l'Islam, trad, F. Arin, Paris 1920.

— Fikh in E I, II, 1927 p. 106—III.

A.F. Mehren, Exposé de la réforme de l'islamisme commencée au troi sième siècle de l'hégire par Abou-l-Hasan Ali el-Achari, travaux de la troisième session du Congrès international des orientalistes, St. Pétersbourg 1867, II, p. 167 et suiv.

H. Sauvaire, Description de Damas, Paris, Imp. Nat 1894—1896.

M. Van Berchem, Matériaux pour un Corpus insriptionum arabicarum, I.F.A.O.,Iere partie, "Egypte" Paris 1894; 2e partie, „Syrie du Nord, Le Caire 1909, 3e partie "Syrie du Sud" Jérusalem Haram et Ville, Le Caire, 1922—1925, 2 vol.

L.W. C. Van Den Berg. Principes du droit musulman selon les rites d'Abou Hanifah et d'al Chafi'i, Traduit du hollandais par R. de France de Tersant, acvec la collaboration de M. Damiens, Alger 1896.

W.M. Patton, Ahmed ibn Hanbal and the Milhna, Leiden 1897,

C. Snouck-Hurgronge, Le droit musulman, in RHR, XXXVII, 1898, p. 1—22 et 174 — 203.

Carra de Vaux, Avicenne, Paris, 1900.

R. Dussaud, Histoire et Religion des Nosaris, Paris 1900.

W. Marcais Le Taqrib d'en-Nawawi, trad, annotée, Paris, imp. Natinale, 1902.

B.C. Brockelmann Geschichte der arabischen Litteratur, Berlin 1902, 2 vol. et supp. en cours de publication, 1936.

A. De Vlieger Kitab al-qadr. Matériaux pour servir à l'éude de la doctrine de la prédestination dans la théologie musulmane, Leyde 1902.

C.H. Becker, Beitrage zur Geschichte Agyptens unter dem Islam, Strasbourg 1903.

— Islamstudien, 2 vol. Leipzig 1904.

E. Blochet, Le Messianisme dans l'hétérodoxie musulmane, Paris 1903.

T.J. De Boer The History of Philosophy in Islam, trad. angl. de E.R. Jones, Londres 1903.

J. Horovitz Uber den Einfluss de stoicismus auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern, ZDMG, LVII, 1903, p. 177-196.

—Uber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam, in Jahresbericht des Jud. theol. Seminars Fraenckl' scher Stiftung, Breslau 1909.

D.B. Macdonald, Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, New York 1903.

— Abu Hanifa, in Encycloppaedia Britanica, I,II, 1910, p. 78 et suiv.

— Ahmed ibn Hanbal, in Encyclopaedia Britannica, I,II, 1910, p. 430 et suiv.

— Al-Ash'ari, El, I p, 499.

Nicholoson, A historical inquiry concerning the origin and development of Sufism, JRAS, 1906, p. 303 — 348.

— The Goal of Muhammadan Mysticism, JRAS, 1913, 55 — 68.

— Studies in Islamic Mysticism, Cambridge 1921.

— The Mystics of Islam, London, 1914.

— Ittihad, in EI, II p. 601.

— Mysticism in the Legacy of Islam, p. 210 — 238.

Th. W. Juynboll, Abu Hanifa et Hanefites in El, I, p. 96, Vol. II, p. 272.

— Article „LAw" in Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol VII, p. 858—883.

— Handbuch des islamischen Gesetzes Leiden 1910

— Ibn Hanbal, in Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol VII.

J. Friedlander, The Heterodoxies of the Shi'ites in the presentation of Ibn Hazm; Journal of the American Oriental Society, XXVIII, p. 1 — 80; XXIX, p. 1 — 183.

— Abdallah b. Saba der Bergrunder der Si'a un sein judischer Ursprung, Z. fur Assyriologie, XXIII et XXIV Leipzig 1909 — 1910.

L. Gauthier La thèrie d'ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie, Paris 1909.

— Introduction à l'étdue de la philosophie musulmane, Paris, Leroux 1923.

— Scolastique musulmane et scolastique chrétienne à propos d'un livre récent, Revue d'histoire de la philosophie, II, 4, p. 358—365.

K. Vollers Ahmed al-Badawi, El I, p. 196—199.

Rudolf Frank Scheich Adi, der grosse Heilige der Jezidis, Berlin 1911 (Turkische Bibloithek, vol. XIV).

Horten, Die philosophischen Systeme der spekilativen Theologen im Islam, Bonn 1912.

R. Strothmann, Das Staatsreht, der Zaiditen, Strabourg 1912.

— Tasbih, dans E I, IV, 1936, 719—22.

T.W. Arnold The Preeaching of Islam, Londres, 1913.

— The Califate, Londres 1924.

E. Fagan, al-Kayrawani Risala ou traité abrégé du droit malékite et morale musulmane, trad. avec commentaire et index analytique, Paris 1914.

— Les status governementaux d'al-Mawardi, Alger 1915.

H. Wiesel, Ahmed ibn Taimiya, Kitab al-kalim at-tajjib min adkar an nabijj ssalam, Das Buch des frommen Wortes. Gebete der Mohammedaner, Belin 1914.

C.A. Nallibo, Appunti sulla natura del califfato in genere e sul presunto califfato ottomano, Roma 1917.

Ror Anderae De peson Muhammeds in lehre und glauben seiner gemeinde(Archives d'Etudes orientales, vol. 16), Stockholm 1917.

C. Van Arendonk, Ibn Hazm, E I, II, p. 407 — 410.

Dr. H.S. Nyberg, Kleinere schriften des Ibn al-Arabi, Leiden 1919.

.**Dr. H. S. Nyberg,** Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi, Leiden 1919.

P. Casranova La doctrine secrete des Fatimides d'Egypte, BIFAO, t. XVIII, Le Caire.

Gaudefroy-Demombines Les institutions musulmanes 2èd. Paris 1921.

— Le pélerinage à la Makke, Paris, 1923, Geuthner,

— La Syrie à l'époque des Mamlouks d'après auteurs arabes, Paris1923.

— Sur quelques noms d'Allah dans le Coran, Melun 1929.

— Le Monde musulman et byzantin jusqu'aux Croisades (Histoire du Monde, t. VII), De Boccard, Paris 1931.

H. Lammens La Syrie (Précis historique), Beyrouth, imp. Catholique, 1921.

— La crise i ntérieure de l'Islam, dans „les Etudes", Paris 1926, p. 256 et suiv.

— L'Islam, croyances et institutions, Beyrouth, imp. Catholique 1926.

O'Leary D. L. The Arabic Thought and its place in History, Londres 1922.

L. Massignon. La passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj, Martyr mystique de L'Islam, exécuté à Baghdad le 26 mars 922. Etude d'histoire religieuse, Paris, Geuthner, 1922.

— Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris, 1922.

— Ibn sab'in et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie in Memorial Henri Basset, Paris, Geuthner, 1928, p. 123—130.

— Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays de l'Islam, Paris, Geuthner, 1929.

— Annuaire du Monde musulman, 3e éd. Paris, Leroux, 1929.

— L'Etude de la presse musulmane et la valeur de ce témoignage social (Annales d'Histoire économique et sociale, Paris 1930, p. 321-327)

M.A. Alni., La Quintessence de la philosophie d'ibn Arabi, traduit par Ahmed Rechid Paris, Geuthner, 1926.

Th. Noldeke, Geschichte des Quorans, éd. par Shwally et Bergstrasser. 3 vol. Leipzig 1926.

Van den Berch S., Die Epitome der Metaphysik des Averroes, Leyde 1927.

— Mantik in E I, III, 1936, 274 — 276.

Hans Kohn, A History of nationalism in the East, Londres 1929.

A.J.WENSINCK,Hzndbook of early muhammadan tradition,Leyde1927.

— The Muslim Creed, Cambridge 1932.

Tahir Khemiri et G. Kampffmeyer, Leaders in contemporary arabic literature, Le Caire 1930.

T. Arnold et Alfred Guillaume, The legacy of Islam, Oxford 1931.

R. Montagne, La vie sociale et la vie politique des Berbères (p. 22 sur ibn Taimiya). Paris, Comité de l'Afrique française 1931.

H.A.R. Gibb, Whither Islam. Londres 1932.

Erwin Rosenthal, Ibn, Kalduns Gedankens uber den Staat, Berlin 1923.

Gi Wiet, Kibt in E I, II p. 1048—61.

— Précis de l'histoire d'Egypte, Le Caire, 1931.

— Les moquées du Caire, Paris 1932, 2 vol. (en collaboration avec Haute-coeur).

H. Laoust. Le réformisme orthodoxe des Salafiya et les caractères généraux de son orientation actuelle, REI, 1932 p. 157—224.

— Le Caire et sa fonction dans l'Islam arabe contemporain, en Afrique française, juin 1933, p. 318 — 321.

— Introduction à une étude de l'enseignement arabe en Egypte, REI, 1933 p. 300 — 351.

— Quelques opinions sur la théodicée d'ibn Taimyia, in Melanges Maspero, 1937. p. 431 — 438.

— Le Califat dans la dotrine de Rashid Rida, trad. annotée du Hilafa. de Rashid Rida, Beyrouth, imp. Catholoque 1938, 286 p.

— L'évoluion de la condtion sociale de la femme musulmane en Egypte, en Afrique Française, 1935, p. 171—176.

— Une risala d'Ibn Taimiya sur le serment de répudiation, in BEO, 1938.

— Contribution à une étude de la méthologie canonique d'ibn Taimiya, Le Caire, IFAO, 1939 ,247 pages.

J. Sauvaget Les Monuments historiques de Damas, Beyrouth, imp. Catholique, 1932.

— Esquisse d'une histoire de la ville de Damas, REI, 1935, p. 422—475.

D.M. Donladson, The Shiite religion, a history of Islam in Persia and Irak, Londres, Luzac, 1933.

L. A Mayer, Saracenic Heraldry, Oxford Clarendon Press, 1933.

L. Bercher, L'Islam et les bases du pouvoir (traduction de al-Islam wa usal al hukm de Ali abd ar-Razik) in REI 1933 cahier III et 1934 cahier IV.

Hans Kofler, Handbuch des Islamischen Staats and Verwaltungsterchtes von Badr ad-Din Ibn Gamaa in Islamica, VI (1934) p, 349-414, VII (1935) p. 1 — 65, A. N. POLIAK, les révoltes populaires en Egypte à l'époque des Mamelouks et leurs causes économiques, in REI, 1934 p. 251 — 273.

— Le caractère colonial de l'Etat mamelouk, in REI, 1935, p. 238—239.

— La féodalité islamique, in REI, 1936 p. 247 — 265.

Ibrahim Madkour, l'Organon d'Aristote dans le monde arabe, ses traductions, son étude, ses applications, Paris, Vrin, 1934.

— La place d'Al-Farabi dand l'école philosophique musulmane, Paris 1934.

E. Rosenthal, Averoes paraphrase on Plato's Politeia", JRAS, 1934, p. 737—744.

M. Ventura, La philosophie de Saadia Gaon, Paris, Vrin, 1934.

— Le Kalam et le péripatétisme d'après le Kuzari, Paris, Vrin, 1934.

J. Schacht, G. Bergstrasser's Grundzuge des Islamischen Rechts. Berlin et Leipzig, 1935.

W. Ivanow, A Creed of the Fatimids (a summary of the TAG AL-AKA'ID de Sayyidna Ali b. Muhamed. b. al-Walid + 621—1215), Bombay, Qayyimah Press, 1936.

فهرست

الكتاب الثانی

القسم الأول

الدعائم الدينية فى مذهب الاجتماع السياسي

الفصل الأول : الله ٥

١ ـ الذات والصفات ٦

٢ ـ الصفات الجوهرية ١٩

٣ ـ الخلق ٣٢

٤ ـ التشريع (أمر — شريعة) ٣٦

الفصل الثانى : النبي (ص) صلى الله عليه وسلم ٣٩

١ ـ طبيعة النبوة ووظيفتها ٤٠

٢ ـ شخصية النبي صلى الله عليه وسلم ... ٥١

٣ ـ علامات الانبياء ٦٣

الفصل الثالث : السلف ... ...

١ ـ الصحابة ٧٥

أبو بكر ٧٩

عمر بن الخطاب ٨٥

عثمان بن عفان ٨٩

على بن أبى طالب ٩٠

معاوية ٩٧

٢ ـ أهل السنة والجماعة ٩٩

الفصل الرابع : أصول الفقه .. ..

١ ـ اعادة فتح باب الاجتهاد ونظرية
أصول الفقه ١٠٥
٢ – القرآن ١١١
٣ – السنة ١١٧
٤ – الاجماع ١٢٢
٥ ـ القياس ١٢٩
٦ ـ المصلحة ١٣١

هوامش المؤلف (فى القسم الأول) ١٣٧

القسم الثانى
عناصر المجتمع والدولة

الفصل الأول : الجماعة ... ...

١ ـ التضامن الإسلامي (التعاون) ... ١٦٣
٢ – الأمة والقضية السياسية ١٦٩
٣ – التكفير ١٧٣

الفصل الثانى : الأقليات الدينية ... ...

١ – ميثاق عمر وتحرر الأقليات ... ١٧٩
٢ ـ التزامات المسلمين تجاه أهل الكتاب ١٨٢
٣ ـ التزامات أهل الكتاب ١٨٦

الفصل الثالث : الأمامة والدولة ١٩٥
١ - دعائم الإلزام الشرعى للامامة . ١٩٦
٢ - تولية الامام ٢٠٢
٣ - صفات الامام ٢٠٩
٤ - وظيفة الامام ٢٢٠
٥ - نواب الامام ٢٢٩
٦ - واجبات الرعية نحو الأمام ... ٢٣٧
خاتمة ٢٤٥
هوامش المؤلف : القسم الثانى ٢٤٩

القسم الثالث

غايات الأمة والدولة

الفصل الأول : شعائر الإسلام ٢٦٥
١ - الصلاة ٢٦٩
٢ - الصوم ٢٨٢
٣ - الحج ٢٨٩
٤ - الصدقة ٣٠٦
٥ - الجهاد ٣١٠
الفصل الثانى : العقوبات الشرعية (الحدود والتعازير) ٣٢٣
١ - الحدود ٣٢٣
الخمر ٣٢٦
حد الزنا ٣٢٩

السرقة ٣٣٠
المحاربة (أى قطع الطريق) . ٣٣٣
٢ - التعازير ٣٣٨
الفصل الثالث : قسم الأموال ٣٤٧
١ - توزيع الصدقة ٣٤٨
٢ - توزيع الغنيمة ٣٥١
٣ - توزيع الفىء ٣٥٤
الفصل الرابع : الحقوق الفردية ٣٦٥
١ - الفرد ٣٦٦
٢ - تشريع الزواج ٣٧٦
٣ - النظريات الاقتصادية ... ٣٨٩
١ - مفهوم الملكية ٣٩٠
٢ - شكل العقود ٣٩٨
٣ - الغاية فى العقود ٤٠٢
٤ - تدخل الدولة وحدوده . ٤١٢
خاتمة الأخلاق ٤٢٧
هوامش المؤلف : القسم الثالث ٤٣٥
مراجع باللغة العربية ٤٧١
مراجع باللغة الأوربية ٤٨٥

تم بحمد الله وتوفيقه

رقم الايداع بدار الكتب
٤٩٣٣ لسنة ١٩٧٩

مطابع السفير باسكندرية

